مجلة الفكر والفن المعاصر

# القاهرة

العدد ( ١١٨ ) سبتمبر ١٩٩٢



## لويس عوض .. [محاكمة إيزيس] نص مجهول



-

على الغلاف الأول
رسم للفنان
**حلمى التونى**

إهداءات ٢٠٠٣
أسرة الأستاذ/سليمان عشري سليمان
الإسكندرية




مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد ( ١١٨ ) سبتمبر ١٩٩٢



الثمن فى مصر : جنيه واحد :

الثمن فى الخارج :

الكويت ٧٥٠ فلسا — قطر ١٠ ريالات — البحرين ١٠٠٠ فلس — سوريا ٦٠ ليرة — لبنان ٢٠٠٠ ليرة — الأردن ٧٥٠ فلسا — السعودية ١٠ ريال — السودان ٢٣٥ ق — تونس ٢٢٥٠ مليم — الجزائر ١٤ دينار — المغرب ٣٠ درهم — اليمن ٥٠ ريال — ليبيا ٨٠ دينار — الإمارات ١٠ دراهم — سلطنة عمان ١٠٠٠ بيزه — غزة والضفة والقدس ١٢٥ سنت — لندن ٢٠٠ بنس — الولايات المتحدة ١٠ دولار .

الإشتراكات فى مصر :

عن سنة ( ١٢ عددا ) ١٢ جنيها مصريا شاملا البريد .

الإشتراكات من الخارج :

عن سنه ( ١٢ ) عددا ١٤ دولارا للأفراد ، ٢٨,٧ دولارا للهيئات مضافا إليها مصاريف البريد ( البلاد العربية ٦ دولارات ـ أمريكا وأوربا ١٨ دولارا ) .

العنوان : مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس 754213 . ت / ٧٤٩٤٥٥



# من المحـــــــــــــــــرر

فبقدر ما نشكر المئات من الذين تفضلوا فاتصلوا بالقاهرة مهنئين من داخل مصر وخارجها بمختلف وسائل الاتصال معبرين عن احتفالهم بهذا « المشروع » الذى ما يزال فى بداية تحققه ، فإننا نشكر أيضاً الذين تفضلوا علينا بنقدهم أو بتحفظاتهم التى نضعها فى اعتبارنا وحوارنا المستمر .

أولى الملاحظات دارت حول الموقف من الإسلام السياسى ، وكيف أن الكتابات التى تناولت الموضوع حتى الآن انطلقت من الأرضية الدينية الإسلامية ذاتها ، ولم تنطلق كما تصور أصحاب الملاحظة من المبدأ العلمانى القائل صراحة بفصل الدين عن الدولة . وفى اجتهادنا أنه ليس من تناقض بين الإنطلاق من أرضية الإسلام وبين الرفض القاطع لأية « سلطة دينية » أو حكم كهنوتى . وقد كان الإمام محمد عبده أول من أوضح صراحة أن الإسلام لا يعرف تلك السلطة الدينية التى عرفتها أوروبا الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، وكان الشيخ على عبد الرازق فى « الإسلام واصول الحكم » هو الذى أوضح الفرق الشاسع بين النّص الإسلامى وبين الادعاءات السياسية فى الحكم باسم الدين الحنيف . وليست الاجتهادات المعاصرة لسعيد العشماوى وحسين أحمد امين والدمرداش العقالى وأحمد صبحى منصور وغيرهم إلاّ امتداداً لاجتهادات الإمام محمد عبده والشيخ على عبد الرازق والاستاذ خالد محمد خالد فى مرحلته الأولى والاستاذ أمين الخولى والدكتور محمد احمد خلف الله وغيرهم من قادة الفكر الإسلامى الموصوف بالاصلاح الدينى . وهو الفكر الذى يختلف من حيث المبدأ والتفاصيل مع الفكر الثيوقراطى الكهنوتى المصطلح على تسميته بالإسلام السياسى ، والمقصود به التيار او التيارات السياسية التى تتخذ من الدين الحنيف ستاراً يخفى اهدافاً دنيوية تحاول تحقيقها بالعنف والارهاب .

و « القاهرة » تفتح صفحاتها لأية اجتهادات مغايرة تنطلق من زوايا اخرى فهى لا تشترط ارضية إيديولوجية محددة سواء اكانت ارضية وضعية ام ارضية دينية ، فالأهم هو الهدف المشترك : تجريد الارهاب السياسى من سلاح الدين ، وحماية الوحدة الوطنية ، وتحقيق الديموقراطية وانعتاق بلادنا من أسر التخلف .

أما الملاحظة الثانية فهى ما أسماه البعض بالترجمة و « المبالغة » فيها . وواقع الأمر اننا لا نترجم ولا ننقل من قبيل التعريف بالآخرين ، وإنما نحن نحقق احد اركان « المشروع » الذى نلمس حاجة العقل المصرى والعربى إليه ، وهو الحوار مع العالم من حولنا فى لحظة كبرى من لحظات تغيره . ونحن نعرف أن هناك دائما من يحاول احتكار المعرفة لنفسه ، وان هناك من يحوّل المعرفة الى تجارة تعتمد على العشوائية والارتجال وقوانين السوق . لذلك فحوارنا مع العالم يصطدم بمصالح كلا الفريقين ، لأننا لا نريد « لمعرفة ما يجرى فى عالمنا وعصرنا » أن تكون امتيازاً لصفوة قليلة العدد ، ولا أن تكون هذه المعرفة مصدراً للارتزاق . وإنما ننشد للمعرفة أن تكون حقا للجميع ، وأن تكون مرتبطة باحتياجاتنا الحقيقية اى بصورة العالم التى تتكوّن فى عقولنا وبالقضايا والمشكلات المشتركة بيننا وبين الإنسانية الجديدة . كذلك ننشد لهذه المعرفة أن تكون معرفة نقدية وليست نقلية من خلال الحوار معها من منظور نقدى وطنى وعربى .

لذلك فالدعوة مفتوحة لمناقشة تجارب العقل الإنسانى فى كل مكان ، كما انها مفتوحة لحوار الأفكار المطروحة فى أقطارنا العربية كلها . فالمشروع الذى ترفع « القاهرة » رايته لا يتحقق بغير هذا الحوار ■

# بدايـــــات

# من ذاكـــــرة الـــوطـــــن

قباغتيال الدكتور فرج فودة يصبح انقطاع الحوار فى المجتمع المصرى من المفارقات الدامية ، ذلك أنه فى ظل التعددية الراهنة ، أيا كان حجمها وأيا كانت مساحتها ، كان من الممكن للحوار أن يغدو « صمام الأمان » للمجتمع من أية هزات عنيفة .

ولكن الحيز الديمقراطى مهما بلغ من الضيق أو الاتساع يحتاج إلى إطار يحميه حتى يتمكن من القيام بوظيفته فى نهضة الوطن وتقدمه .

ولم يعد ثمة مزيد من الحاجة إلى ايضاح الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للعنف ، أو الأسباب الاقليمية والدولية التى غيرت من خرائط العالم بأوطانه المختلفة ، وما زالت المتغيرات محتدمة لم تصل بعد إلى مصير معلوم . ولكن هذا لا ينفى أن ثورة المعلومات والاتصال تُعيد تشكيل المخيلة البشرية على نحو غير مسبوق .

ولسنا فى جميع الأحوال ، وأيا كانت الضوابط وسيطرة الرقابة ، بمعزل عن عملية التشكل الجارية فى مختلف بقاع الدنيا .

وإذا شئنا متابعة التغييرات الطارئة على المخيلة المصرية والعربية خلال ربع قرن - هو متوسط أعمار شباب هذا الجيل - فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هى نقطة البداية ، أو تاريخ الميلاد لهذه الموجة المضطربة من الأحداث والأفكار والوقائع التى فاجأت الجيل وهو يفتح عينيه لاول مرة ، وهو يحبو، وهو يشب عن الطوق ، رأى جحيما من النيران تلتهم لبنان تحت رايات طائفية مزورة ، ولم يفسر له أحد أنها مزورة ، ورأى حربا بين العراق وايران تحت رايات قومية ودينية زائفة . ولم يفسر له أحد كيف انها زائفة ، ثم رأى غزوا عراقيا للكويت ، ثم حربا تصطف فيها طوابير الجنود المتعددة الجنسيات والاديان تحت رايات مختلفة الألوان . ولا أحد يفسر ما تخفيه الرايات وما تحجبه الألوان .

وطيلة ربع القرن الأخير وضع الجيل أصابعه العشرة فى شقوق الفجوة ـ بين الشعارات والوقائع ، فسقط البريق عن القومية العربية فى أوحال التجزئة الفعلية والمعاملات العنصرية والحروب الحدودية والأنانية القطرية . وسقط البريق عن الاشتراكية فى أوحال الثراء المحرم والتوحش المجنون فى صنع الثروات الخيالية ، وكانت هذه الأزدواجية هى الثغرة الواسعة التى سقط منها ( الايمان ) بالمبادىء المعلنة والمثل العليا الشائعة .

وكان من الممكن للديمقراطية أن تحتل مكانا طليعيا بين اهتمامات الجيل الجديد ، لولا أن ( الشمولية ) كانت وما تزال الطابع العربى السائد ، اقتناعا وفكرا . وهى ليست شمولية سياسية فقط ، ولكنها شمولية اجتماعية وثقافية فى الأساس . وهذا الاساس القبلى أو العشائرى أو العائلى أو الطائفى أو العرقى هو الذى تبنى فوقه هياكل الدول وسلّم القيم ومعايير الثقافة ... بحيث لا تصبح ( السلطة ) وحدها هى الشمولية ، وإنما المعارضة أيضا ، بل والسلوك الاجتماعى نفسه خارج السلطة والمعارضة .

وهكذا وجد الجيل الجديد نفسه فى العراء المطلق ، بين جحيم الأزمة الاقتصادية الخانقة والفراغ الفكرى المخيف ، والشمولية الراسخة ، وحروب الهاوية التى تجتاح العالم شرقا وغربا .. فلم تكن المتغيرات الأقليمية بمعزل عن المشهد الدولى الذى تتفتت فيه الأمبراطوريات و« الاتحادات » إلى اعراق وطوائف ومذاهب حتى لا يكاد فيه العنف أن يصبح ( روح العصر ) . تهاوت تجارب اجتماعية كان يظن بها الرسوخ ، واصيبت عقائد كان يظن بها الشموخ ، وتبدلت الجغرافيا والحدود والاستراتيجيات ، حتى أمسينا على مشارف صورة جديدةللعالم تختلف كُلّيا عما كانت عليه هذه الصورة منذ ربع قرن .

ولم نكن بمعزل عن ذلك كله ، بل كان العالم يبث ألوان صورته الجديدة يوميا ، سواء بوسائلنا الإعلامية ذاتها

# إلى ذاكـــــرة المســـدس

أم بوسائل الآخرين . لم يكن ممكنا أن ننعزل ، خاصة أن المساحة الديمقراطية التى عرضتها مصر قد أتاحت قدراً من تدفق المعلومات لا يسمح بالإنعزال .

ولكن هـذا الحيـز الديمـوقـراطي المستحـدث يحتـاج إلى إطـار يحميـه ويـوسع آفـاقه ويعمق محتـواه . هذا الاطار ليس مسئولية الدولـة وحدهـا ، وإنمـا هو مسئـولية القـوى الحيـة فى المجتمـع بـأسـره ، داخـل الأحـزاب والهيئات العامة والمؤسسات الخـاصة ومنابر الرأى العام أيًا كانت انتماءاتها .

وأعتقـد أن هذا الاطـار يتكون من ثلاثة عناصر : أولها الذاكرة الجماعية للشعب والثانى هو الهـوية التى ينتمى إليها هذا الشعب ، والعنصر الثالث : هو « صورة العالم » التى تحيا فيه الأمـة كجزء من تتأثر به وتؤثر فيه .

ومن هنـا أرى أن الحوار المقطـوع والذى افصحت عنه رصاصات الارهاب التى اغتالت فرج فوده ، ليس هو الحوار بين تيار سيـاسى مسلّح بـالعنف وبقية التيـارات ، وإنما هـو حوار الـذاكـرة الوطنية والهوية وصورة العالم . ذلك أن مختلف التيارات تحت وطأة الشمـولية السافرة أو المضمرة قد كتبت الحـوار الضرورى بين هذه العناصر التى تشكل الإطارالوحيـد لحمايـة الديمقـراطية . بينما كانت المتغيرات المحلية والاقليمية



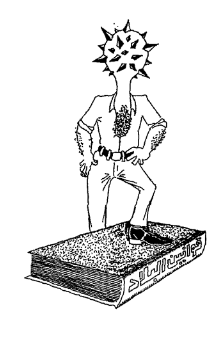
للفنان التونسى : المرشاوى

والدولية ، وما تزال تشكل المخيلة على نحو جديد من شأنه الحذف والاضافة والتعديل فى الذاكرة ـ ذاكرتنا ـ فى الهوية ، هويتنا ، فى تصورنا للعالم .

مسدس الارهاب ليس حشوا بالرصاص المتفجر فقط ، وإنما هو محشو أولاً بذاكرة وهوية وصورة للعالم . وهى ذاكرة مثقوبة وهوية مشوشة وصورة مشوهة ، صاغتها جميعا فى الأصل الأصيل وقائع من كل جانب كالحصار ، لم يواكبها الحوار والنقد والافصاح .

ما أكثر وما أبشع الفجوات فى العقل المصرى العام والوجدان الشعبى العام ، حول تاريخ مصر وحياتها منذ أقدم العصور إلى اليوم ؟ تكاد كل مرحلة ان تنفصل عن الاخرى ، بل أن بعض المراحل سقطت تماما من الوعى التاريخى للأمة ، فيتخذ كل فريق « نقطة البداية » التى تعجبه ، وكأن هناك أكثر من مصر . هذا التفتت فى الوعى بالوطن هو ما يمحو الذاكرة الجماعية تدريجياً فتغدو ركاماً من الذكريات والانقاض ينتقى منها كل تيار الشواهد التى تخدم « السياسة » لا أطارا يوحِّد الشعب فى سياق .

ما أكثر التضارب بين الانتماءات الكبرى والانتماءات الصغرى أو بين الانتماءات الرئيسية والانتماءات الفرعية ، وبينها جميعا وبين « الهوية الوطنية » التى تميزنا بين شعوب الأرض ، وليس بين أديان السماء ولا تناقض مطلقا بين الايمان والانتماء الوطنى ، ولكن إحلال أحدهما مكان الآخر كان من ثمار الخلط بين الهوية والايديولوجيا ، بين القومية العربية والوطن وبين الاشتراكية والوطن وبين الدين والوطن . الهوية ليست ايديولوجيا ، ولكنها محصلة التراث الجغرافى والتاريخى لأبناء الوطن على




اختلاف أديانهم وايديولوجياتهم ومصالحهم .

وقد أدى اضطراب الذاكرة الوطنية وبلبلة الهوية إلى تكوين صورة مشوهة للعالم ، بانقطاع الحوار بين عناصر الاطار الوحيد القادر على حماية الديمقراطية .

## (٢)

أخطر ما يصيب أمة أن تفقد ذاكراتها . وكان يقال عن بعض ملوك مصر القدماء : إنهم يمحون أمجاد اسلافهم المحفورة على المسلات أو الجدران ، ويكتفون بتسجيل أمجادهم حتى يأتى من يمحوها ، وهكذا . وقيل الكلام نفسه عن ثورة يوليو وموقفها من تاريخ الحركة الوطنية السابقة عليها . ولكن ذاكرة الأمة ليست التاريخ السياسى للحكام ، وإنما هى التاريخ الجماعى للشعب ، تاريخ الأرض والناس والقيم ، تاريخ الصناعة والزراعة والثقافة ، تاريخ العلاقات الاجتماعية والضوابط والمعايير ، تاريخ الفنون والآداب والعلوم ، تاريخ اللغة والأفكار والأخلاق والجمال .

وقد أصيب العالم بالذعر فى الحرب العالمية الثانية حين سقطت معظم العواصم الأوربية الكبرى بين أيدى القوات النازية ، وخاصة العاصمة الفرنسية باريس ، خوفا بل رعبا على منجزات التاريخ الحضارى فى المتاحف والمعارض والمسارح والقصور القديمة والشوارع ذاتها المليئة بالتماثيل والآثار الباقية على الزمان . ولم يكن مصدر الرعب سوى الخوف على « الذاكرة » من الضياع ، فليست اللوحات والمنحوتات والمخطوطات والعمارات من قبيل التجميل والزخرفة والزينة ، وإنما هى الصائغ العبقرى لجواهر التاريخ بخيره وشره . فليست الجواهر سوى المعادن الثمينة على اختلافها ، سواء

أكانت تاجاً لامبراطور طاغية أم كانت فأسا بيد فلاح بسيط ، أم قصرا لإحدى غانيات القصر أم مخطوطا لقصيدة شاعر مجهول . ليست الذاكرة إذن كتابا أو عدة مجلدات في التاريخ يقرأها الخاصة من أهل العلم ، وإنما هي خطاب الزمان الممتد في الأغاني الريفية العتيقة وأفلام السينما الحديثة ، في الموسيقى الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات وقواعد السلوك ، وكل ما تدركه الحواس ، بدءاً من الميراث البصري إلى ميراث الاذن إلى ميراث العقل والوجدان . لذلك تعددت ادوات صنع الذاكرة في البلدان المتقدمة ، فهي لاتقتصر على المتحف والارشيف والمكتبات الوطنية ، يرتادها المتخصصون في البحث العلمي أو السياح . وإنما هي تتجاوز ذلك كله إلى برامج التعليم في مراحله الاساسية الإلزامية والمنتديات العامة والخاصة وبرامج الإعلام المختلفة والمؤسسات حتى الطرقات ووسائل النقل ومحطات المترو والسكك الحديدية . أسماء هذه المحطات والشوارع والقرى والمدن واللوحات الجدارية والموسيقى والمكتبات الصغيرة أو السريعة ــ كما يسمونها ــ ومسارح الأحياء والحدائق العامة تملأ « فراغ » المسافر والمقيم والعابر ، والشروح الصوتية في المعارض كلها تشحن الذاكرة وتجدد شبابها . تشترك في ذلك الدولة والأهالي والشركات والأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات والروابط . لاتتدخل الايديولوجيا في بناء الذاكرة الفرنسية أو الانجليزية او الألمانية او الايطالية او الأمريكية . لاأحد يستنكر تاريخه بكل ما فيه من بطولات ونذالات ومن فضائل ورذائل ، ولا أحد يحتكر معاني أو رموز التاريخ أو يزعم ملكيته « لحقائق تاريخ » وقائع التاريخ مشتركة ، أما التأويل والتفسير فحق مطلق للجميع .

وإلى وقت قريب كانت مصر بالرغم من كل ما يقال عن ملوكها ، واحدة من أهم الاقطار التي تعنى ببناء ذاكرتها ، فهي البلد الذي حافظ على كنوزه الحضارية التي تمثل التاريخ الجماعي للشعب المصري على مدى العصور . بقيت لنا مصر الفرعونية ومصر اليونانية الرومانية ومصر القبطية ومصر العربية الإسلامية في«كل» واحد متفاعل مع بعضه بعضا . ربما لا نملك التكنولوجيا الحديثة والادارة الحديثة التي تساعدنا على حفظ الذاكرة ، فضلا عن بنائها ولكننا حرصنا دوما ، وفي ظل أصعب الظروف ــ كالاحتلال والحروب والفقر ــ على حماية الذاكرة الوطنية من الفقدان .

ولكن الذاكرة ، كما أحب أن أكرر ، ليست التاريخ المكتوب أو « المحفوظ » في الاضابير والملفات فقط ، ولا هو « التراكم » السردي للحوادث ، فهناك مصفاة داخلية في العقل الجمعي لاتبقي على غير التاريخ الحي ، باعتباره حياة مستمرة وليس « آثارا » من الماضي تكفنها المتاحف والمكتبات خلف أسوار زجاجية .

وهناك شواهد مهمة بالرغم من بساطتها على أن هذا « التاريخ الحي » الذي ندعوه بالذاكرة الوطنية يتعرض منذ وقت للتبدد من الخيال العام ، ولا أقول من الرأي العام .. ففي برنامج تليفزيوني لم يتمكن المواطنون بدرجاتهم الاجتماعية والثقافية المختلفة ( طلاب وعمال وموظفون وتجار ومزارعون ) من التعرف على بعض الرموز والوقائع في بيئتهم التي يعيشون فيها ، كأحمد عرابي وأدهم الشرقاوي ومأساة دنشواي وسعد زغلول . وفي استفتاء مطول تحريه جريدة « الأهالي » بين عينات مختلفة من الجيل الذي ولد منذ ربع قرن ــ بمناسبة ذكرى هزيمة يونيو ١٩٦٧ ــ لم يتعرف الشباب على أبسط الوقائع وأشهر الأشخاص . وبدت الأجوبة أحيانا كما لو أن هذا الجيل قد ولد في كوكب المريخ . حالة من الغيبوبة الكاملة . وفي امتحان شفوي عقدته إحدى المؤسسات ، وتقدم إليه مئات من الجامعيين لم يفرق بعضهم بين محمد علي مؤسس مصر الحديثة وأحد التجار في شارع الموسكي ، ولا بين قصر المنتزة في الاسكندرية وكازينو قصر النيل ، ولا بين سيد درويش الفنان العظيم والصحفي القديم عبد العزيز جاويش ولا بين مصطفى مشرفة عالم الذرة ويونس شلبي الممثل المعروف .

وليست هذه إلا أمثلة مما آلت اليه الذاكرة الوطنية من ضعف ، تحولت خلاله ثقوب المصفاة إلى تمزقات واسعة سقطت منها « الجواهر » التي صنعت المعدن الثمين للشعب المصري .

ولا تقتصر الذاكرة بالطبع على « المعرفة » وانما تتجاوز ذلك إلى السلوك ومنظومة القيم ، وكل ما يدرج في باب « الوعي » لذلك فإن هناك خطراً متزايداً على ذاكرة الأمة ، لان محواً تدريجياً قد طرأ عليها من جهة . ولأن سطوراً أخرى لابد انها تملأ الفراغ » .

هذه السطور من شأن بعضها أن تقيم الحواجز حينا بين عصر وآخر وبين مصر وأخرى ، ومن شأن بعضها الآخر أن تخترع تاريخا لا وجود له . ومن شأن بعضها الثالث أن ترتب الوقائع على نحو يخدم الأيديولوجيا أو السياسة ، فتحذف وتضيف وتعدل ما شاءت لها الايديولوجيا والسياسة .

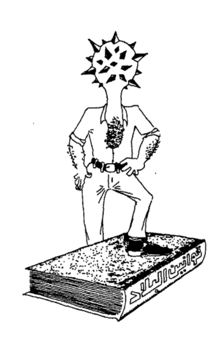
والضحية الأولى في ذلك كله هي مصر ذاتها ، عقلا ووجدانا ، أرضا وإنسانا .. ذلك أن تمزق الذاكرة هو في خاتمة المطاف تمزق الوطن الواحد والشعب الواحد . إنها على هذا النحو تضرب في جذور الوحدة الوطنية ، لا بين

أقباط ومسلمين فحسب ، بل بين مختلف الخيوط التى يتكون منها نسيج هذا الشعب ، فالذاكرة الوطنية أداة التوحيد الأولى ، وفقدانها — لا قدّر الله — يهدد الوطن فى الصميم .

وليست السموم البيضاء إلا هروبا فرديا من الذاكرة ، أما السموم السوداء التى ينتهى مدمنوها إلى العنف والارهاب ، فانها تشيع مناخا يحرض على الهروب الجماعى من ذاكرة الوطن .

## (٣)

لم تقصّر الثقافة المصرية على مدى تاريخها الحديث والمعاصر فى صياغة الذاكرة الوطنية للشعب المصرى . من رفاعة الطهطاوى إلى أحمد شوقى إلى نجيب محفوظ وعادل كامل وعبد الحميد جوده السحار وعادل الغضبان وعلى أحمد باكثير وفتحى الرملى إلى توفيق الحكيم ، ومن سليم حسن إلى أحمد فخرى وعبد القادر حمزه وحسين فوزى وشفيق غربال وحسين مؤنس وجمال حمدان وسليمان حزين ، كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القديمة شعرا ونثرا ، جغرافيا وتاريخاً ، ورواية وقصة قصيرة ، وأبحاثا فى الاجتماع والدين والاقتصاد والانثربولوجيا والأدب والحياة اليومية والموسيقى والفلسفة . ومن كتاب السنكسار إلى مؤلفات حبيب سعيد ورءوف حبيب واريس المصرى إلى لويس عوض ورياض سريال وزاهر رياض وسليمان نسيم وزكى شنودة وراغب مفتاح وملاكة عريان،كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القبطية افكاراً وابداعات رسوما ومنحوتات الحانا وتراتيل . ومن الإمام محمد عبده إلى جورجى زيدان ومن المقريزى إلى فتوحات ابن عبد الحكم ومن ابن اياس إلى أحمد أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وطه حسين ، ومن خطط على




مبارك إلى عمارة حسن فتحى وقوانين عبد الرازق السنهورى ومن روايات محمد فريد ابو حديد إلى السير الشعبية والملاحم التى أعاد صياغتها ودراستها عبد الحميد يونس وفاروق خورشيد ومحمود ذهنى وعباس خضر وعبد الرحمن الأبنودى ، كان هناك من يرسخ أركان مصر الاسلامية فى الذاكرة الوطنية . ومن محمود مختار ومحمود سعيد إلى راغب عياد وآدم حنين ومن حامد سعيد إلى حسن سليمان ومن كمال سليم واحمد كامل مرسى وكامل التلمسانى إلى صلاح أبو سيف ويوسف شاهين ومحمد خان وخيرى بشارة وداود عبد السيد ، ومن سيد درويش وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف أدريس وعبد الرحمن الشرقاوى وفتحى غانم إلى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم ومحمد حسنين هيكل وعبد الحليم حافظ ومن عبد الرحمن الرافعى إلى محمد أنيس ويونان لبيب رزق وطارق البشرى وأنور عبد الملك وفوزى جرجس وشهدى عطية الشافعى وإبراهيم عامر وخالد محمد خالد ومن سعد مكاوى وإحسان عبد القدوس وعبد الحليم عبد الله وحسن الامام وكمال الشيخ وتوفيق صالح إلى يوسف السباعى ومخائيل رومان ونجيب سرور ومن صلاح عبد الصبور وأحمد حجازى إلى محمد عفيفى مطر وأمل دنقل وبهاء طاهر وعبد الحكيم قاسم وجمال الغيطانى ويوسف الشارونى وأدوار الخراط وأسامة عكاشة ويوسف القعيد ومحمد البساطى ، جيوش بلا حصر من الكتّاب والشعراء والفنانين صاغوا ويصوغون بلا كلل ذاكرة مصر العربية الحديثة فى الكتابة والتشكيل والموسيقى والغناء والمسرح وأبحاث التاريخ والاقتصاد والمجتمع والفكر .

ومعذرة لمن يظن فى الأمر إطالة دون داعٍ ، فهذه الأسماء ومئات بل آلاف

غيرها ليست أكثر من اشارات ترد عفو الخاطر ، ادلّل بها على أن الثقافة المصرية لم تقصر فى أى وقت فى بناء الذاكرة الجماعية للشعب المصرى ، واعادة بنائها كلما تعرضت لصدع من وطأة الاحتلال أو الغزوات أو لهيمنة الاستبداد والطغيان أو للاختراق .

ثقافتنا الوطنية أذن من أحد الوجوه ثقافة مقاومة لعوامل ضعف الذاكرة أو مخاطر فقدانها أو أحلال غيرها مكانها . ولكن هذه الثقافة تواجه فى زماننا حصارا مزدوجا ، ليس هو الانفراد بالرأى من جانب السلطة ، لأننا نمارس التعددية فى حيز غير مسبوق .

وإنما الثقافة المصرية فى الوقت الراهن محاصرة بالاختراق المزدوج من الداخل والخارج على السواء . أما الأختراق من الخارج فلا قبل لنا على مقاومة أسبابه ، ولكننا نستطيع إذا كانت هناك الإرادة أن نواجه نتائجه . وإما الاختراق الداخلى فلا يحتاج إلا إلى ان تتحول ثقافة المقاومة الوطنية من كونها ثقافة النخبة ، لأن تصبح ثقافة الأمة ، ومن كونها ملفات وأضابير ومتاحف وارشيف لأن تصبح ثقافة حياة وهو أمر كان ميسورا فى أزمنة الأميّة الساحقة وفى أزمنة الاحتلال السوداء وفى أزمنة الاستبداد الطاغية ، فكيف لا تتيسر فى زماننا الراهن ؟ الجواب هو الارادة أيضا إذا توافرت والاختيار الحاسم بين مجتمع مدنى حديث وبين الانقراض فى مجتمع الغابة الدموية التى لاعمل لوحوشها سوى تمزيق الحبل السرى بيننا وبين الحضارة والعصر والمستقبل .

والآن .. ما هو الاختراق الخارجى وكيف نواجه نتائجه ما دمنا لا نملك معالجة أسبابه ؟ إنه أولا الوجه السلبى لثقافة النفط ، فالنفط بحد ذاته ليس لعنة ، فما أكثر الجامعات ومراكز الأبحاث والمنابر التى يستحيل اتهامها على إطلاقه .

وإنما ثقافة المهاجرين إلى ينابيع « الثروة » قد اختلطت بثقافة اللاجئين إلى « السياسة » وكانت العودة « المظفرة » إلى الوطن اختراقا ثقافيا بالمال والسياسة ، بالمدلول الواسع لكلمة الثقافة بدءا من السلوك والزى والافكار والقيم وليس انتهاء بشركات توظيف الأموال واعتزال الفن ، ومحاولة بناء مجتمع مواز للمجتمع تمهيدا لبناء دولة داخل الدولة وتكفيراً للخارجين من أهل المجتمع وسلطة الدولة وتحريضا للجميع على الجميع . هذا الاختراق الثقافى بالمال والسياسة ، هو فى جوهره اختراق للذاكرة بملء الفراغ الذى تصنعه المخدرات والبطالة والاستهلاك المجنون ، بذاكرة أخرى مجلوبة من الخارج أقلها خطرا : طقوس السِّحر والتنجيم والخرافات وأرفعها شأنا التاريخ الدموى لعصور الانحطاط ، وما اشتملت عليه من تفرقة وتمييز بين الأعراق والمذاهب والطوائف والأديان مرورا بتقاليد الظلام والتخلف الذى اطفأ شعلة الحضارة الإسلامية ، وكانت تضىء العالم .

والاختراق الخارجى الثانى هو مجموعة الحروب ذات الطابع الدينى أو المذهبى من إيران إلى لبنان إلى السودان . وهى الحروب التى اختلط فيها الفكر بالسياسة بالمصالح الاقليمية . والدور الاسرائيلى فى هذه الحروب كلها لا يحتاج إلى بيان . ولم يقتصر الاختراق على التخطيط والتدريب والتنفيذ المسلح لأفكار « تصدير الثورة الاسلامية » من طهران أو « الحدود الآمنة لأرض الميعاد وشعب الله المختار « من تل ابيب» أو « تطبيق الشريعة » فى السودان ، وإنما كانت حرب إيران والعراق وحرب اسرائيل فى لبنان والحرب بين الشمال والجنوب فى السودان اختراقا ثقافيا يمحو الذاكرة الوطنية تدريجيا ، ويستبدل بها ذاكرة اخرى تحارب معارك الأسلاف منذ عشرات القرون ، جدرانها مطلية بدماء الاقدمين كأنهم حاضرون ، ينتقم لهم أحفاد أحفاد الأحفاد من مواطنيهم فى العقيدة والوطن بعد أن هاجر الوطن الواقعى من الذاكرة وسكن مكانه وطن آخر من صنع المخططين للسيطرة على الأوطان جميعا باسم الدين أو المذهب أو العرق .

ويبقى الاختراق الداخلى الذى يلعب على موجتين : أولاهما الابقاء على ثقافة النخبة بعيدا عن ذاكرة الأمة بأن تخلو برامج التعليم والإعلام الشائعة كالماء والهواء من منجزات الثقافة الوطنية التى أشرت إلى أسماء بعض رموزها . لا تتحول المؤلفات العظيمة والرسوم والمنحوتات والموسيقى إلى دماء فى شرايين التلميذ فى البيت والمدرسة والطالب فى الجامعة ، وفى عروق كل مواطن يشاهد التليفزيون ويسمع الإذاعة ويقرأ الصحف . وتظل الذاكرة الوطنية احتكارا لفئة شبه منبوذة من المثقفين .

والموجه الثانية هى العكس تماما : توصيل الذاكرة المضادة إلى مجموع الشعب عبر أكثر أجهزة الإعلام جماهيرية . ولن يغفر المصريون أنهم ذات أمسيات طويلة شاهدوا أجدادهم على شاشة التليفزيون باعتبارهم عبيدا لبنى اسرائيل .

ويمثل هذه الذاكرة المخترقة يحشو « الشاب » مسدسه .

**(٤)**

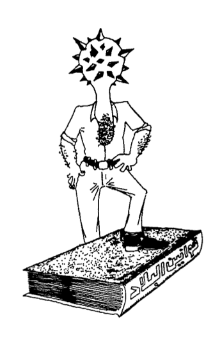
من أجمل الكتابات التى كنت أتابعها فى بواكير الشباب تلك المقالات التى كان يكتبها أديب صحفى متمرس اسمه

حبيب جاماتى ، ربما لايعرفه أبناء الجيل الجديد .

كان يكتب فى « المصور » بابا ثابتا عنوانه « تاريخ ما أهمله التاريخ » يتناول فيه بعض التفاصيل والهوامش التى لا تسجلها فى العادة الكتب الرسمية أو الاكاديمية من وقائع صغيرة لها أبلغ الدلالات . ولا أعتقد أن جاماتى — وهو لبنانى متمصر — كان مؤرخا بالمعنى الاصطلاحى ، ولكنه كان يشبع صبانا بأخيلة باكرة عن دنيا لا نلم بأطرافها .

**إلى أن بدأ أحمد بهاء الدين — شفاه الله — يكتب «أيام لها تاريخ » فى مجلة « صباح الخير » . وقد جمع الجزء الأول من هذه المقالات التى لا تنسى عام ١٩٥٤ فى سلسلة « كتاب روز اليوسف » وهى مقالات فى التاريخ وغير أكاديمية ولكنها كانت وما تزال أقرب إلى العقل والقلب من أية أعمال متخصصة ، لم يكتب بهاء عما أهمله التاريخ بل أعاد صياغة التاريخي الإنسانى والسياسى والاجتماعى والثقافى من خلال بورتريهات لوقائع وشخصيات مصرية أسهمت فى صناعة التاريخ : عبد الله النديم ، جمال الدين الافغانى ، الشيخ على يوسف ، محمد فريد ، يوسف الجندى ، سعد زغلول ، عدلى يكن ، مكرم عبيد ، الشيخ على عبد الرازق ، وآخرون .**

كان بهاء يلتقط من الوقائع التاريخية أكثرها دلالة مما قد لايتوقف عنده طويلا المؤرخون المحترفون ، ويربطها بسياق مختلف عما اعتاده هؤلاء المؤرخون ، ويعيد بناء الواقعة والشخصيات كأى كاتب قصصى موهوب . لم يكن يكتب التاريخ ولم يكن يكتب قصة أدبية ، ولكنه كان يبنى الذاكرة الوطنية لشعب مصر على نحو غير مسبوق . لم يكن يتخيل وقائع أو شخصيات غير حقيقية ، ولكن الخيال المبدع كان كامنا فى أسلوب



**تركيب هذه الشخصيات وتلك الوقائع . وهو الأسلوب الساحر الذى يعيد ترتيب التفاصيل والظلال بما يوحى بفكرة جوهرية الحرية ، والاستقلال ، والاستعمار ، الدكتاتورية ، الوحدة الوطنية . ولكنك لن تجد هذه الكليشهات مرفوعة على أكتاف الشخصيات كأننا فى مظاهرة من الصيحات والشعارات ، وإنما يهمس لك بها الموقف الانسانى أو السياسى فى صوت غير مسموع . ولتكن لغة بهاء العذبة الجميلة وحدها هى التى تأسرك ، وإنما الفكر الذى يرافق هذه اللغة هو الذى يجذبك إلى محطات العقل المصرى والوجدان المصرى ، والقطار ماض فى طريق المستقبل . أى أن الكاتب لا يستحضر الماضى لتعيش بين أهل الكهف أو للتحسر عما فات أو لتلعنه ، وإنما لتستنير بمخزون الذاكرة فى رؤية موقع قدميك ، وهى تخطو نحو الغد .**

هكذا كانت أيام احمد بهاء الدين التى لها تاريخ ، ولكنه ليس تاريخ الحكام وحدهم بل تاريخ المحكومين قبلهم وبعدهم، ليس تاريخ البطولة وحدها ، بل تاريخ النذالة أيضا .

ليس تاريخ الأحداث المتراكمة بلا معنى والمسرودة زمنيا بدقة صارمة ،

وإنما تاريخ « الدلالة » التى تنطوى عليها هذه الاحداث والدلالة المحورية بدءًا من الثورة العرابية إلى امبراطورية زفتى إلى محاكمة « الاسلام واصول الحكم » هى أن المصريين لا يكرهون الاجنبى . ولكنهم يكافحون الاحتلال الأجنبى حتى الموت . وهى أيضا أن المصريين شعب متدين ، ولكنهم ليسوا شعبا متعصبا وهى كذلك أن المصريين شعب لا يهادن الطغاة والمستبدين ، ولكنهم شعب لا يعرف الحروب الأهلية وهى أخيرا : أن المصريين يعانون من الفقر والأمية ، ولكنهم شعب مثقف بأعمق ذخائر الحكمة .

ولم يعد كتاب « أيام لها تاريخ » وحيدا ، فمن أجمل مؤلفات محمد عودة كتاب صغير الحجم كبير القيمة عنوانه « سبع باشوات » لا يسجل ايضا ما اهمله التاريخ ولا يستبدل تاريخاً بتاريخ ، وإنما يركز على « الثقوب » التى أحدثها الاستعمار والاستبداد فى الذاكرة المصرية، فيملؤها بعد تمثل عميق لواقع الشعب فى خط سيره المتعرج والمرير من التخلف إلى التقدم ، ومن القهر إلى الحرية ، ومن الظلم إلى العدالة . وتكاد فى « سبع باشوات » أن تستمع إلى نبضات قلب هذاالشعب فى بكائه المتصل وضحكاته المجلجلة . وتكاد تلمس محمد عودة لا يملك قلما ساحرا فقط ، بل أذناً رهيفة تنصت فى خشوع للصوت الخافت الصبور الذى تنطق به أرض هذا الوطن حتى لتكاد هذه الأرض تمنح كاتبها الأثير « كلمة السر » وتفاجأ دون شك بهذا الفصل الأخّاذ عن القمص سرجيوس الذى ربما بقى اسمه فى الأذهان . عنوانا على وطنية الاقباط فى ظل أسوأ الظروف . ولكنها أذهان الجيل الماضى . يستعيد محمد عودة بموهبة كبيرة واقتدار صوت القمص سرجيوس فى مونولوج يحكى لنا قصته غير المكتوبة وغير المنشورة فى أى مكان . ولكن البصيرة الثاقبة للكاتب تلهمه خطوط هذه القصة وتفاصيلها الصغيرة ، وإذ بنا أمام أحد أبطال الشعب المصرى إذا قال الانجليز اننا هنا لحماية الاقليات يقول سرجيوس : إذا احتاجت مصر إلى دماء مليون قبطى لتنال حريتها ، فإننا مستعدون للتضحية بهذا المليون من أجل مصر واخرجوا من بلادنا ، ويحمله المتظاهرون فى ثورة ١٩١٩ إلى الجامع الأزهر ليخطب : كلنا وراء سعد اقباطاً ومسلمين ، شعب واحد ، الدين لله والوطن للمصريين لا للإنجليز .

ويستمر التقليد الجميل فى الكتابة المصرية بعد أحمد بهاء الدين ومحمد عودة . ها هو ذا صلاح عيسى الذى يستهويه التاريخ منذ أمسك القلم ، فهو الوحيد بين ابناء جيله الذى كتب اروع الأسفار عن الثورة العرابية . ولكنه فى كتابه « حكايات من مصر » (١٩٧٣) يواصل بناء الذاكرة الوطنية فى تسعة فصول تلتقط رائحة المأساة من الروح المصرية التى تسعى بين مرارة العيش وقسوة الطغاة أن تشق طريقها إلى الوجود والحضارة .

لا يميل صلاح عيسى إلى التشاؤم ، ولكن الفنان داخله يقرأ من التاريخ صفحة المأساة الموجعة ، لنردد بعده : كيف عشنا إلى اليوم بالرغم من كل هذه الأهوال . وسوف تقرأ الاجيال الجديدة فى هذا السفر الثمين فصلا ملحميا مضيئاً عن الانبا كيرلس الخامس الذى بايع أحمد عرابى وسعد زغلول ولم يبايع بطرس غالى باشا ، فابعدوه إلى الدّير ستة أشهر عاد بعدها من الفاتحين ، إذا استقبله فى موكب شعبى جليل المسلمون قبل المسيحيين .

أما أحدث بناة الذاكرة الوطنية وأقدمهم فى المضى على هذا المنوال الفياض بالرؤى ، فهو محمود السعدنى الذى نذر نفسه وموهبته الاستثنائية لهذه الصنعة المرهقة غاية الارهاق والمثمرة أينع الثمار . ولكنه فى كتابه « مصر من تانى » بلغ غاية المراد . إنها السيرة الشعبية للبطل الوحيد : مصر جنّد لها السعدنى لغته الشفافة الساخنة المدعومة بتراث عربى عريق ، وجَنّد لها معرفته الواسعة والعميقة بأحوال الديار منذ كانت . وكتب سفراً يحمل فيه كل سطر خزانة من الرؤى والخبرات التى لايضمها أرشيف أكبر المكتبات وأعظم المتاحف . وكل أعمال السعدنى بناء مستمر للذاكرة المصرية ، ليس عن الظرفاء أو المضحكين أو عن الولد الشقى فى السجن والمنفى ، وإنما عن شعب مصر دون زيادة أو نقصان .

هل سمعتم أن كتاباً واحداً أو فصلاً واحدا من هذه الاعمال العظيمة عزف طريقه إلى مناهج التعليم أو برامج الإعلام ؟

## (٥)

أجابتنى المخرجة الموهوبة المتميزة أنعام محمد على : بل لقد حاولنا إنجاز ما تطالب به ، قمت شخصيا بإخراج احدى حكايات التاريخ « صعود وهبوط ابراهيم الهلباوى » وهو أحد كبار الرجال الأفذاذ فى تاريخ مصر . ولكن مآسى هذا التاريخ لا تنتهى .. فقد اضطر الهلباوى أن يكون المدّعى العام فى قضية دنشواى التى قتل فيها الفلاحون جندّياً انجليزياً كان فى رحلة مع زملائه يصطادون الحمام . وقامت السلطة الأجنبية بالانتقام من أهالى القرية الوادعة على نحو بلغ من البشاعة حدّاً دفع الكاتب الشهير بارنارد شو أن يشن حملة فى صحافة بلاده انتهت بنقل المندوب السامى البريطانى اللورد كرومر من مصر . وهو الرجل الذى كان يحكم بلادنا لسنوات طويلة . كان قد أمر بمحاكمة تجرى وقائعها فى دنشواى ذاتها ، يرأسها مصريون .

وحكمت المحكمة بالإعدام للبعض وبالجلد للبعض الآخر فى صورة همجية يندى لها الجبين . ولم تكن مأساة دنشواى فقط هى إعدام الفقراء وتشريدهم ، وإنما كانت ايضا مأساة المصريين الذين استخدمتهم السلطة الأجنبية بحكم مناصبهم ادوات للقمع الوحشى . وكان نصيب الهلباوى أن يكون واحدا منهم بصفته المدّعى العام . وبالطبع فقد كان بمقدور هيئة المحكمة من المصريين ان تتنحى عن النظر فى القضية أو أن تستقيل بكامل اعضائها . ولكن ما حدث قد حدث . ولم تعد

المأساة خاصة بالشهداء من الفلاحين ، وإنما أيضا بالوطنيين الذين طغى « الواجب الوظيفى » على ضميرهم الوطنى .

لقد سبق للكاتب محمود طاهر حقى أن كتب روايته الهامة « عذراء دنشواى » فى عام المأساة نفسه ١٩٠٦ ولكن أحدا لم يلتفت إلى هذا العمل الفنى الوطنى إلا بعد ستين عاما حين تفضل ابن شقيقه الكاتب الكبير يحيى حقى بالإشارة اليها فأعادت نشرها الدار القومية حينذاك . ثم قام أحمد بهاء الدين بإعادة صياغة المأساة من خلال شخصية الهلباوى التى حوّلها محمد حلمى هلال إلى تمثيلية تليفزيونية أخرجتها انعام محمد على . ولكن القصة لا تنتهى هذه النهاية السعيدة ، فقد اعترضت أسرة الهلباوى على السيناريو ، ورفعت دعواها أمام المحاكم ، وانتهى الامر بالحكم لصالح السيناريو والتليفزيون . وأذيعت « السهرة » مرة واحدة . بعدها أغلق الموظفون البيرقراطيون الأدراج على الفيلم بالضبّة والمفتاح مراعاة لحساسية ومشاعر أسرة الهلباوى وخشية الدخول فى مشكلات جديدة « كما قيل » وهو أمر غريب ، فتاريخ مصر والمصريين ليس ملكاً لأحد . ومن حق مصر على أبنائها أن يحافظوا على ذاكرتها من التبدّد . وليست هناك حياة لفرد أو أمة تخلو من السلبيات ، ولكن من حق هذه الأمة ألا تفقد ذاكرتها مراعاة للمشاعر أو خوفا من الحساسيات . ولست أذكر قصة الهلباوى إلا كأحد الأمثلة على المعوقات التى تحول دون إحياء الذاكرة الوطنية .

هذا « الإحياء » أرغب فى تسميته بالحضور ، لأن الذاكرة لاتموت ولا تدفن فى الماضى ، ولكنها يمكن ان تحتجب لفترة من الزمن فتحلّ مكانها الذاكرة المضادة للوطن والتاريخ ، أو أن يتحول العقل الجمعى إلى ملعب لمباريات السحاب والضباب .

لذلك تعجبنى غاية الإعجاب أحاديث الاستاذ جمال بدوى فى التليفزيون حول تاريخ مصر ووحدتها الوطنية ، فهو يتجنب الوعظ والإرشاد ، ويركز انتباه المشاهدين على تفاصيل حقيقية موثوقة أهملها التاريخ الرسمى أو أن المؤرخين المحترفين لا يتوقفون عندها طويلا أو أن مناهج البحث الأكاديمى قد جففتها فى الهوامش أو جمدتها فى قوالب محفوظة تحت درجة الصفر فأفقدتها الحياة . جمال بدوى يستخرج هذه الكنوز من بطون الكتب ومتون المخطوطات ويعيد إليها الحياة بأسلوبه الجذاب دون افتعال الموعظة الحسنة ، وإنما بتوريط المشاهد ، أيّا كانت درجة ثقافته أو أمّيته ، فى « المعرفة أى أن أحداً لا يستطيع الزعم بأنه لم يكن يعلم » .

وعلى سبيل المثال . فقد شرح جمال بدوى فى إحدى الحلقات فتح مصر . ولم يخرج عمّا ذكره ابن عبد الحكم فى كتابه العظيم . ولكنه توقف بصبر وأناة عند موقف الأقباط من الفتح ، وكيف أن « العدو » بالنسبة لهم كان الاحتلال الرومانى . وكانت معركة العرب المسلمين مع هذا العدو ، وليس مع أهل مصر . ويحكى الاستاذ بدوى الحقائق الدامغة التى تدل على أن الكنيسة المصرية لعبت دورا ايجابيا فى نجاح الفتح وانتصار الاسلام على الرومان .. ذلك أن مصر القبطية ظلت مضطهدة أكثر من ستة قرون تحت النير الرومانى سواء حين كانت روما وثنية أم حين تنصرت . كان الاقباط — أى المصريين — يُعبِّرون عن وطنيتهم بعقيدتهم ، فعندما كانت الامبراطورية الرومانية وثنية كانت المسيحية المصرية دفاعا عن الوطن ضد الغزاة . وقد اتخذ المسيحيون المصريون من عام الشهداء — الذى قتل فيه دقلد يانوس مئات الألوف — بداية التقويم القبطى . وهو تقويم الفلاح المصرى مسيحيا كان أو مسلما إلى اليوم . وعندما تحولت الأمبراطورية إلى المسيحية رفض أقباط مصر الاحتلال باسم الدين فاختاروا المذهب الارثوذكسى لترجمة هذا المعنى : عقيدتنا الوطنية تأبى الغزو الأجنبى باسم المسيحية .

لذلك كان الفتح العربى بمساعدة أهل البلاد وتحريرهم من الاحتلال الرومانى . ثم كانت المواثيق التى ربطت بين مصر والإسلام على نحو بعيد كل البعد عن قهر الضمائر وانكسارات الروح . وأصبح ما يضير مصر يضير أهلها جميعا ، سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين ، وما يسعدها يسعد أهلها ، جميعا دون تفرقة أو تمييز .

ولكن الذاكرة التى لا تستوعبها مناهج التعليم أو برامج الأعلام تحتاج إلى سدّ الفجوات التى تتسبب فى كثير من سوء الفهم فالعبرة الأولى والاساسية من تاريخ المسيحية المصرية أنه تاريخ وطنى وأن الكنيسة التى قاومت واستشهدت هى قلعة وطنية ، وأن القرار التاريخى بتعريف الصلوات كان مدخلا حاسما لانصهار الحضارتين المصرية والعربية الاسلامية .

هذه صفحة من تاريخ كل مصرى ، بل هى صفحة مضيئة من تاريخ المسيحية والإسلام على أرض مصر ، غيابها أو احتجابها عن الوعى الوطنى العام من تجليات ضعف الذاكرة الجماعية مما ييسّر تخريبها . وهى صفحة واحدة من صفحات عديدة يمكن استعادتها واستحضارها بمختلف الوسائل ضمن استراتيجية شاملة لا تقاوم النتائج اليائسة والبائسة ، بل تعالج المقدمات الغائبة والسياق المفتقد .

غالي شكري

# المواجهات

# الأســــس والمـــذاهـــب

**بحث فى الأسس المذهبية للحركات الأصولية عبر القارات الثلاث ( آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ) يشير إلى المنابع الأساسية والدلالات المتعددة التى ترمى إليها توضيحاً للمسئولية المشتركة للمفكرين وصناع القرار كى يشرعوا فى إشادة البنيان على أسس جماعية لتطوير المشاريع الحضارية الجديدة .**


## أنــور عبد المـلك

عالم الاجتماع والاستاذ فى عدة جامعات عالمية وصاحب «نهضة مصر» و «مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون» و «الجدلية الاجتماعية» وغيرها من المؤلفات الفكرية .


### اللحظة التاريخية

قد تؤثر سياسة القوة بما تخلقه من اضطرابات على البرامج السياحية كذلك حال « الحقيقة » فى معترك الفلسفات السياسية : تتأثر تأثراً بالغاً باضطراباتها ، ويلقى هذا بظله على المصطلحات المستخدمة فى ذلك الميدان . أما فى ميدان الفلسفة والدين والثقافة ، الذى يتسم بقدر أكبر من الرصانة ، فالحقيقة بمنأى عن الأهواء الجامحة ، أو هكذا نخال .

فإذا كان هذا كذلك ، فكيف لنا أن نبرر تلك الهالة التى تحف بالنزعة الأصولية حيث تمتزج عناصر شتى : فمن نزعة إلى تجديد الالتزامات القديمة إلى الأفكار الغامضة التى تقحم نفسها على حياة الشعوب والمجتمعات ، إلى النزعة اللاعقلانية التى تتهددنا ويصعب التنبؤ بها .

كيف استفحلت تلك النزعة الأصولية فى مثل هذا الوقت القصير ؟

لن نجد إجابة شافية فى ذخائر المعلومات كالمعاجم والموسوعات ، فهى تحيلنا فى أكثر الأحوال إلى ظواهر خاصة بديانات وثقافات معينة ، لا سيما البروتستانتية المسيحية فى الغرب .

وربما كان من الأجدى أن نجرى مسحاً شاملاً للتاريخ السياسى والاجتماعى الثقافى فى المناطق ذات الأهمية الجغرافية الثقافية عبر المدى الطويل ، أى أن نغوص فى عمق الميدان التاريخى ، وسنرى حينئذ أن ما يوصف الآن بالأصولية ، هو ملمح دائم فى جميع الحضارات والثقافات والأمم ذات الأهمية ، حيث كانت تلك النزعة تتأجج عندما تتعرض هذه الأمم أو الحضارات إلى تحديات تمليها عمليات المواجهة أو الارتداد أو تفرضها عليها تهديدات بالغة الأثر ، أو عندما تتورط فى إحدى الأزمات ، أو يختل إيقاع التقدم والنمو السائد فيها ، أو يختل توازن القوى فيها تحت ضغط قوى خارجية لها ثقلها .

فالأصولية كانت عندها نظم متأصلة فى خصائصها تعبر عن جوهرها وكنهها وتستمد منه قوة تشد من أزرها .

وإذا أو غلنا فى تحليل الظواهر التاريخية المقارنة ، لتكشفت لنا حقائق أخرى ، فعصور التقدم والتوسع صاحبتها هى الأخرى نزعة قوية لتوكيد المبادىء الأصولية ، لاسيما ما أتصل منها بالمبادىء الدينية والفلسفات السياسية . وكانت شدة المعارضات الجدلية ترتبط بالعلاقات القائمة بين القوى المختلفة والأطراف المعنية وبين مدى سطوة المبادىء الأصولية ، التى هى الأسس التى شكلت أهم الديانات والنظم الرئيسية فى الفكر السياسى .

ولا ريب أن الأصولية بامتداد وتواصل جذورها عبر عصور التاريخ الكبرى ، التى شهدت فيها الإنسانية انطلاقا مبهراً ، أو انتكاسات هائلة ،

# الأصـــــوليّـــــــة

وإبان الصراعات المحتدمة التى أفرزت التغيرات الجدلية العالمية ، قد تركت بصمتها على الخلافات الراهنة .

ومن الأمثلة الهامة التى تدلل على مدى تأصل تلك النزعة : استمرار الحضارات القديمة آلاف الأعوام فى مصر والصين والأمريكتين فى عصر ما قبل كولومبوس ، ومنها كذلك الديانات الرئيسية ، كالمسيحية والإسلام والهندوكية . وقد تعرضت هذه الحضارات والديانات إلى عصور ازدهار ، كما أصابتها النكسات ، ومنها اصطدام أخناتون وعقيدة التوحيد بكهنوت الآلهة فى مصر القديمة ، وغزو الأمريكتين ومذبحة الهنود الحمر فى مواكبة محاكم التفتيش .

ولكننا نلغى استثناءين رئيسيين هما امبراطورية الإسكندر الأكبر والامبراطورية الرومانية عند أفولها ، غير أن الميزان يميل ميلا شديداً إلى جانب النزعات الأصولية التى تكاد تتخلل جميع التكوينات التاريخية الرئيسية حال أوجها وفى أفولها ، وهى تستمد حياتها من المعتقدات الدينية والفلسفات السياسية بعد أن تردهما إلى مبادئها الأولى أى أصولها .

ولقد نعمت أوربا وأمريكا الشمالية بفترة من الزمان سادت فيها الروح الليبرالية بفضل ما تراكم لديهما من فائض القيمة الذى غلّته عليهما القارات الثلاث الأخرى (آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ) منذ عصر الكشوف البحرية ، حتى انقسام أوربا إلى معسكرين متنافسين .

وفى ظل تلك الروح الليبرالية شاع تصور يرى أن الشئون العالمية يمكن معالجتها فى جميع الأحوال بالأسلوب الليبرالى القائم على الاحترام ، ولم يتبدد هذا التصور إلا فى غمار الحروب التى مزقته فى جوهره تمزيقا .

هكذا نعود من جديد إلى تساؤلنا الأول الذى منه بدأنا ، أى متى بدأت الأصولية تظهر كمشكلة ؟



إننا إذ سلمنا بأن الأصولية لم تظهر كمشكلة إلا فى عصرنا ، فلعلنا نتساءل لماذا ظهرت ؟ ولماذا الآن كان ظهورها ؟ . وللإجابة على هذين التساؤلين علينا تقييم الوضع العالمى ، ودوائر القوى الرئيسية التى تواجه التحديات الحاضرة ، والمنظور العالمى .

فهل يشهد العالم الآن انطلاقة إلى الأمام أو انتكاسة إلى الوراء تفسر بروز النزعة الأصولية وما تثيره من إحساس عميق بالقلق ؟

هل نمر الآن بعصر تحول ؟ إن كل طور من أطوار التاريخ . عالميا أم اقليميا ، محليا أم وطنيا ـ هو عصر تحول ، مختلف فى الدرجة والقوة والطبيعة . ولكن ليس كل عصر من عصور التاريخ بعصر تحول . أما مانشهده الآن ونحيا فى خضمه فهو تحول عالمى هائل ، إنه عصر يتحول فيه العالم تحولا حقيقياً بمعنيين ، أولهما تحول جذرى فى علاقات القوة يشهده العالم لأول مرة منذ أن بدأ الغرب فى بسط هيمنته عليه ، وثانيهما الطبيعة الشمولية لهذا التحول التى تجاوز نطاق القوة السياسية إلى ميادين الاقتصاد والاتصال والدين والاجتماع والاستراتيجية والفلسفة .

وكان من الطبيعى أن يشهد مثل هذا العالم المتحول مجموعة من العمليات الديالكتية ( الجدلية ) للتمدد والانكماش والتقدم والارتكاس لم يشهدها العالم من قبل ، فالأطراف المهمشة ونعنى بها أساسا القارات الثلاث ، آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تعرضت لموجة قوية متصاعدة من الثورات القومية والاجتماعية أحدثت هزة عميقة فى النظام العالمى التقليدى ، فمنها من نجح فى تحطيم قيوده ومنها الراسف فى أغلال التبعية التى فرضتها عليه سياسات قادتها الوطنيين ، وهى السياسات التى فصلت لتحاكى الأنساق التنموية المتأثرة بالغرب . وقد أعاد الشطر الأعظم من هذه البلدان تجميع نفسه فى حركة عدم الانحياز ، التى كانت ترمى لاحتواء انقضاضة الامبريالية الرامية إلى اخضاعها لهيمنتها ، أو لتحظى بهدنة من الصراع تتمكن فيها من توثيق أواصر التعاون فيما بينها حتى يسمح لها التحول فى ميزان القوة العالمية بالقيام بحركات استراتيجية .

لقد انقسم العالم فى أعقاب ثورة أكتوبر ١٩١٧ إلى نظامين أساسيين من التكوينات الاقتصادية والسياسية والأيدلوجية ، واستطاع النظام الثانى منهما ، ونعنى به الاشتراكية ، أن يرسى جذوره فى المناطق المهمشة ، لاسيما فى الشرق حتى أن أربعة أخماس سكان القسم الاشتراكى من العالم قبل انهيار كتلته (٤٠ ٪ من مجموع الجنس البشرى آنذاك ) كانوا ينتمون إلى بلدان وشعوب غير غربية ، ويقع معظمها فى آسيا .

ورغم عمق هذا الانقسام إلا أن التوازن النووى جعل من المستحيل شن الحروب بين سكان دول القلب أو المركز ونعنى بها أوروبا وأمريكا الشمالية ، مما ساهم فى تأزم الوضع ، وتآكل هذا النظام على نحو غير منظور . وأدى هذا فى ذات الآن إلى نقل الحروب إلى المناطق الطرفية ، التى شهدت منذ عام ١٩٤٥ ، ١٢٨ حرباً أو أكثر بلغت ذروتها فى حروب الخليج التى دارت رحاها بين الأشقاء .

واكتنفت هذا النظام مجموعة من المظاهر السلبية ، ففى البلدان الرأسمالية المتقدمة تباطأت خطوات النمو ، إن لم تتوقف أحيانا ، وارتفع معدل البطالة ، واجتاح السخط الشباب وانتشرت بينهم الأفكار العدمية والعقلية السلبية ، أما البلدان الاشتراكية فقد عانت ما عانت من مثالب الإدارة البيروقراطية المركزية التى سعت إلى إصلاحها بخلق نظام اقتصادى متعدد القطاعات فيما عرف بالجلاسنوست والبرسترويكا ، وكان الهدف من ذلك هو خلق حضارة روحية اشتراكية جديدة أما البلدان الأخرى فى القارات الثلاث التى تدعى بالعالم الثالث والتى تتلمس طريقها فى تيه مذاهب الإنماء فعليها أن تتدبر الثمن الذى يجب أن تدفعه لقاء تحقيق تنمية مستقلة حقيقية فى جميع القطاعات الرئيسية لتكفل الرزق لابنائها وتدفع بعجلة التطور على الصعيد الوطنى فى عالم يتزايد فيه الاعتماد المتبادل .

لقد صنع القلب ( الغرب وأمريكا الشمالية ) لنفسه أنموذجاً أو مشروعاً حضاريا يتعرض اليوم بصورة صريحة إلى المساءلة . فمنذ القرن الخامس عشر حتى اليوم وأوربا ومن بعدها أمريكا الشمالية باتت تعتقد أن الإنسان هو سيد الطبيعة والكون ، ورأت أن الإنسان وقد باتت له سيادة الأرض يستطيع أن يمزج تركيبة فريدة من الإنتاجية اللانهائية والاستهلاكية التى لاتعرف الشبع والمتعة التى تتجاوز كل حد ، وهى الصيغة المميزة للعصر الذى شهد فتح العالم أمام أوروبا وأمريكا .

وظلت تلك النظرة العالمية البروميثوية الفاوستية سائدة حتى بدأ الإنسان يعى بالحدود التى تكتنف الميادين التى كان يظنها من قبل بمنأى عن القيود . ومن ثم كانت النزعة التشاؤمية فى دعوة

هيجـل بـأن « الحيـاة هى المـوت » ، وتنامى هذا الشعور التشاؤمى حتى بلغ ذروتـه فى العصر الذرى ، حيث دخلت تلـك النظرة البـرومثيويـة الفاوستيـة طورها النهائى ، وبدأ الإنسـان يسعى وراء القيم والمثل والعلاقات الاجتماعية والإنسـانية الجـديـدة ، ومن ثم بـات للسعى الحضارى للإنسان دور محورى معترف به فى تشكيل التاريخ ، بل وربما تشكيل مستقبل الجنس البشرى ذاته .

وإذا أمعنا النظر فى هذا السعى ، فسوف نستطيع تلمس جوهره ، ولكنه لم يتجسد حتى الآن فى صورة مناسبة ، ناهيك عن أن تكون صورة مفسدة لذاته مدمرة لها ، وأن تواصل إضفاء الطابع المادى على حياة الإنسان فى المجتمع . ومن ثم تلجأ تلك الصورة المشوهة إلى استخدام أسلوب لفرض الطاعة يحاول أن يلتمس مـرتبة السمـو من تمسحه بالديانات والفلسفـات المتساميـة ، أى الرؤى والمفاهيم الكبرى للحياة والزمان والكون والوحدة والتنوع . وتشير عودة هذا اللون من التسـامى فى لب السعى الحضـارى إلى مستهل درب جـديد لم يطـرقـه القلب ( أوربـا والـولايـات المتحدة ) منذ خمسة قرون ، وإن كان يسـير فى محـاذاة دروب الحضـارات والأمم الشرقية الرئيسية . أو هو عودة للسير على الدرب الرئيسى الذى انتهجته الحضـارات الغربيـة قبل أن تـوجهها الثـورة العلمية إلى التشبث بـالنـزعـة الـعلميـة والمشـروع الحضـارى البرومثيوى الفاوستى .

ومن ثم فاحتدام الصراع الجدلى بين الإيجـابيـة والسلبيـة يقـود الـدوائـر المتشابكة فى عـالمنا المعـاصر إلى إعادة النظـر فى الأسس التى ينهض عليهـا تطوره منذ مطلع العصر الحديث .



فى هذا الإطار التاريخى وتلك البيئة التى تنطوى على تهـديدات وتحـديات ووعود ، يمكن أن يتعرض العالم لكارثة هائلة ، مثـل الثورة القـومية فى إيـران تحت لواء الأصولية الشيعية الإسلامية بقيادة الخمينى ، التى تولدت فى خضم الاضطرابات التى اعقبت أكتـوبر ٧٣ وأزمـة البتـرول ، والهجمـة المضـادة الاستراتيجية الغربية التى شنها الغرب ليوقف المد العربى ، مما أدى إلى وقوع الانقسـام والضعف اللذين ينشـدهما الغرب .

فهـل كـان من الممكـن أن يختلف الأمر ؟

لا يضـم أى أقليـم مـن الأقـاليـم الجغرافية الثقـافية الأخـرى فى العالم تركيبة مماثلة فى خطـرها من الأهميـة الجغـرافية السيـاسية والـديـنـاميـات الحضـارية ، فنحن هنا فى ملتقى الطرق بين الشرق والغرب أى القارات الثلاث أوربـا وأفـريقيـا وآسيـا ( التى تضم وحدها ٦٠ ٪ من مجموع البشر ) ، ومن ثم فهى منطقة تتلاقى عندها دوائر القوة والنفـوذ العالميـة . وهى المنطقـة التى شهـدت فى تاريخهـا ميلاد الـديـانـات التوحيدية الثلاث ، وكانت المنطقة التى شهـدت اصطدام الحمـلات الصليبية تحت لواء أوربا بالإسلام ، وهى المنطقة التى تجاوبت فى جوانبها أصداء صوت الأفغانى ومحمد عبده والحركة الوهابية منذ نحو قرن من الزمان .

وتجسدت ذروة المد الاستعمارى فى الصهيونية التى مثلت الناصريـة أشد تهديد تعرضت له بعد عام ١٩٤٥ ، ومن بعدها الثورة الإيرانية التى تعتبر أهم الثورات القومية بعد الثورة الصينية فى دائرة العالم الثالث ، وهى ثورة جعلت من الأصولية الـدينية محـورا لسعيها الحضـارى فى السيـاسـة والحيـاة الاجتماعية .

هكذا أطلت النزعة الاصولية بوجهها من جديد عـلى العالم ، كمـا لو كـانت ظـاهرة مبتـدعة فى تـاريخ المجتمعـات الإنسانية ، فى وقت يشهـد فيه العـالم تحولاً تعود فيه نزعـة التسامى إلى لب السعى الحضارى .

وكان انبثاق تلك النزعة بقوتها وعنف وقعهـا رد فعل هـائـل لقيـام الـدولـة الصهيونية فى فلسطين ومأساة الشعب الفلسطينى ، وما تلا ذلـك من أحداث عنف وحروب وما خلفتـه من إحساس عميق بالإذلال إزاء الهيمنة العسكـرية للقوة الدخيلة ، وهى عناصر تغذى دور تلك النزعة وتؤجج رد فعلها ، فى الوقت الـذى تتراءى فيـه هيـاكـل التحـديث المقلـد ، وهـى هيـاكـل هشـة عـلى ضخامتها ، كما لو كانت تنكر على القدرة الإبداعية الوطنية حيويتها .

* * *

**الأسس والحداثة :**

إن هذه الحقائق تدفعنا إلى التساؤل عن ماهية الأسس ، وعن كيفية فهمها ،

والمحاولات التى تبذلها قطاعات هامة فى عالمنا لإعادة النظر فيها باستخدام الأسلوب النقدى .

لنتخل فى بحثنا عن المنهج الشائع الذى يرى أن أسس أو دعائم الحداثة التى تتعرض للخطر فى عصرنا ليست سوى تراث من الماضى أو اثر من آثار الحضارات والثقافات القديمة . والأحرى الا نعالجها من هذا المنطلق ، بل أن نتطرق إليها من منهج إعادة التقييم النقدى ، وهو منهج ينحو إلى الراديكالية ، ويولى نظره صوب المستقبل . والواقع أنه يسعى إلى تلمس الجزء المستور من جبل الثلج حيث تكمن القدرات التى قد تجعلنا نتغلب على القيود ونخترق الطرق المسدودة ونفتح الطريق لخلق عالم جديد .

ويتطلب التحليل النقدى معالجة نقاط الضعف والمثالب ، ويتطرق إلى التساؤل عن سبب هذا الاضطراب الذى الم بالحاضر ، وهو التساؤل الذى يقودنا إلى الدور المحورى الذى يلعبه التسامى فى تشكيل السعى الحضارى . ولقد تحققت إنجازات كافية فى هذا المجال : بدءاً من النقد القاسى للظواهر التى تتسم بها المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، الذى يخترق ركام الانماط الراكدة من تراث النظم الاجتماعية الفلسفية والفلسفات الرئيسية ليعيد تقييم المشروع الحضارى على نحو راديكالى يولى السعى الحضارى الاهتمام الأكبر باعتباره صلب التحدى الذى تجابهه الصيرورة البشرية .

إن كلمة التقاليد تثير فى الذهن صور الجمود والأساليب التى يتبعها المجتمع للحفاظ على تماسكه واستمرار بقائه . فما بال تلك الهالة التى تحف بها ، ناهيك عن النزعة الداعية إلى احترامها والتمسك بها إننا لا نستطيع أن نفهم التقاليد باتباع منهج احادى الرؤية مهما كان المكان أو الزمان ، ومثلها فى ذلك مثل أى مفهوم قائم على الحقيقة التاريخية . ومن ثم ينبغى أن يسعى التحليل إلى فهم الأوجه المتناقضة فى التقاليد ، التى تؤثر تأثيراً خطيراً على إيجابية وسلبية عصرنا وحياتنا .

ولنعد إلى الوراء عبر التاريخ بعصوره ومراحله المتتابعة ، ولنقبل التصنيفات والانماط الرئيسية التى صيغت لها ، باعتبارها فروضاً علمية أو يمكن العمل بها وسوف نلاحظ سمة عامة لجميع هذه المراحل ولسائر التكوينات الاجتماعية فى كل منها ، وهى تلاشى الكثير من ظواهرها ومنجزاتها وعملياتها دون أن تخلف أثراً رغم قوة الأشكال التى تتجلى فيها آنذاك . وفى ذات الوقت نرى ظواهر أخرى تتبلور فتأخذ شكل المؤسسات أو تغدو جزءاً من المعايير وأنماط الحياة الملتحمة فى نسيج المجتمع . ويمكنها أن تغالب الزمان والتحولات التى تطرأ على التكوينات الاجتماعية الاقتصادية وتتابع المراحل التاريخية حتى تصل إلى عصرنا لتعيش بين ظهرانينا فى صورة تقاليد .

فكيف نستطيع تبرير هذا الفارق بين الفئتين أو إذا أردنا الدقة ، كيف نستطيع تبرير قدرة التكيف الهائلة التى تتمتع بها الفئة الثانية أو التقاليد التى مازالت حية وفى كثير من الأحيان منتشرة ؟ وإذا كان قانون البقاء هو الذى يحكم العالم ، فلابد أن يشير هذا إلى مرونة تلك التقاليد وصلابتها وقدرتها على التكيف ، أى أن فئة التقاليد تشمل هذه الظواهر والعمليات والإنجازات التى جسدت فى نطاقها الواسع أو مجموعها الشطر الأعظم من القدرة الخلاقة للإنسان ، مما مكنها من أن تكتسب قبولاً عميقاً فى ثقافته ومجتمعاته عبر التاريخ رغم صروف الدهر والتحولات التى طرأت على تلك المجتمعات والدروب التى ارتادها الإنسان فى مغامرته الحضارية والمحن التى أصابته فى خضمها .

ومن ثم يمكن للحداثة والسعى الحضارى أن يتعرفا فى التقاليد ـــ التقاليد الحية على اختلافها ـــ على الأسس الشرعية من الناحية التاريخية والموضوعية لمجتمعاتنا والحيرة التى تلم بها ويمكنهما أن يتلمسا فيها المعايير التى تكفل لنا الاندفاع صوب المستقبل ، بالاستخدام المبدع الخلاق للتراث باعتباره تقليداً خلاقاً حياً أو اداة من أدوات الإبداع الوطنى تستخدمها لخلق التنوع والتشعب مما يؤدى إلى التكامل .

إن الأسس ، ونعنى بها التراث الحى أى التقاليد ، تشكل نقطة انطلاق إلى الأمام وركيزة نستند إليها فى سعينا إلى التماس الدروب الجديدة التى لم نتطرق إليها بعد ، وإلى اكتشاف أساليب أكثر إنسانية فى حياتنا فهى لا تشكل عقبة تعرقل سعينا الحضارى إذا استخدمت بهذا المفهوم ، لا بالمفهوم السلبى أسير الماضى . فالزمن لايعود إلى الوراء .

## التحدى والوعد :

بماذا نخرج من هذا المسح التحليلى السريع ؟ الواقع أن الظاهرة التى تبدو لنا سلبية تنطوى على بعض الجوانب الإيجابية التى يجب أن نركز عليها ونحن نصنع المستقبل ، ورغم ذلك فنحن لا نستطيع أن نقدم وصفات

جاهزة ، ومن ثم اتخذ عرضنا للمواقف صورة أطروحات تنحو إلى رسم المنظور باعتبارها فروضا عقلانية لا استنتاجات ، يمكن أن تفيد منها الأبنية المستقبلية الهائلة التى تكمن بذورها فى خضم الحركة الحية الواقعية لعالمنا الذى نعيش فيه بمجتمعاته .

إن المسلمة الواقعية التى تبدأ منها هى حقيقة الحراك الاجتماعى والجدل الناشىء من ارتطامه بعوامل الركود ، ولئن تبدت لنا أمثلة كثيرة للركود الاجتماعى والارتكاسات القسرية ، لكن الصورة العامة لعالمنا هى التحول ، لاسيما فى عصرنا .

ويتبع هذا أن يغدو الطابع الرئيسى للسعى الحضارى فى عالمنا الحالى طابعا ديناميا مع عودة النزعة المتسامية ومع إعادة اكتشاف الحيوية الفائقة التى تزخر بها الأسس باعتبارها لب هذا السعى وسوف تبدو لنا هذه الحقيقة إذا ما تجاوزنا الظواهر السطحية ، وإذا ما اخترنا لدراستنا المنهج الجدلى ، الذى سيكشف عندئذ عن أن العمليات القائمة تيسر وتوسع وتعمق جبهة الإمكانات الثقافية الوطنية والقوى الاجتماعية ، مما ييسر القيام بحركة هامة لها فاعليتها الاجتماعية المثلى .

ولا تمثل هذه الجبهة بنية ولحمة المشروعات الحضارية وحدها ، ولا تستطيع ذلك بمفردها ، فهى فى المقام الأول أداة خاصة لحشد الإمكانات القصوى ، لتهيىء المناخ إلى تطوير المشروعات الحضارية ، ومن هنا كانت أهميتها .

ومن هذا المنظور تمثل هذه الجبهة التى تحتشد فيها الامكانات الثقافية الوطنية والقوى الاجتماعية أقوى معاقل



النضال ضد نزعات الهيمنة وعناق الموت مع السلبية والعدمية .

هكذا يمكننا القيام بتحرك يستهدف بناء مشروعات حضارية جديدة ، خاصة فى الدوائر الحضارية الرئيسية فى عالمنا وأقاليمه ذات الأهمية الجغرافية السياسية ، ولكنها لا تقتصر عليها ، بل تنطوى على ثروة من الإيجابية تفيد منها الإنسانية جمعاء .

وهذه المشروعات الحضارية — وقد تحررت من ربقة النموذج البرومثيوى الفاوستى — تنحو بطبيعتها ، حينما تنظر إليها من المستوى الفلسفى ، إلى إدراج البعد الروحى ضمن العناصر ذات الأولوية فى تكوينها .

وهو أمر يمكن تحقيقه حيثما اعتبرت الأسس من الإنجازات الخلاقة للمجتمعات البشرية ومن ثم استطاعت أن تحيا إلى عصرنا ، وبالتالى يمكنها أن تتحول إلى القاعدة التى نرسى عليها منظورنا ، دون أن تكون وصفة متحجرة تكبل حركة المجتمع والفارق بين الحالى هو الاختلاف بين المنهج الشعبى الراديكالى والمنهج التكاملى الرجعى .

وحشد جبهات الإمكانات الثقافية الوطنية الواسعة وتعميق هذا الحشد فى مواجهة التوجهات الاستهلاكية والعدمية يبرزان التواصل الجماعى فى التنظيم الاجتماعى والعلاقات الإنسانية فيما بين البشر .

إن الأمم الكبرى فى المناطق المحيطة بالمركز العالمى ، أى فى افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ما زالت تولى المجتمع صدارة — إن لم يكن أولوية — على الفرد ، فهذه الأقاليم هى موطن أعرق الحضارات والثقافات ، وأقدم الأمم والدول وأطولها تاريخا ، وهى مبع الديانات والفلسفات الرئيسية التى اتخذت صورتها الحديثة فيما بعد فى منطقة البحر المتوسط وأوربا . وقدرة المجتمع على البقاء والاستمرار عبر مراحل التطور تعمل على الإبقاء على الأسس المعيارية للمجتمعات المستقرة ( التقليدية ) ، وكثيرا ما ترتبط هذه المعايير بالدولة وفلسفتها ومعاييرها ارتباطاً وثيقا . وإذا كان هذا الميراث التاريخى قد عمل على تأخير دخول تلك القارات فى فلك حداثة المجتمعات الصناعية القائمة على السوق ، فهو العامل المحورى الذى يحافظ على المنهج المعيارى والفلسفى الأخلاقى والاجتماعى السياسى الذى يولى الصدارة للجماعة وروحها فى هذه المجتمعات وبين أبنائها الذين يشكلون الأغلبية الساحقة لابناء الجنس البشرى .

إن هذا الميراث المتغلغل فى أعماق القارات الثلاث يتلاقى اليوم بصورة موضوعية مع التأثيرات القوية التى تعتمل فى المناهج السياسية والاجتماعية العالمية واتساع الروح الديمقراطية الاشتراكية والاجتماعية وكذلك

الديمقراطية القائمة على المشاركة التى تمثل استجابة القوى التقدمية داخل الرأسمالية .

وبينما نحن الآن نـدلف أعتاب المرحلة التاريخية التى يشكل فيها السعى الحضارى ـ كما سبق وصفه ـ لب وجوهر صيرورة الإنسان المتطورة ومستقبل الجنس البشرى ، تكتسب عملية التلاقى هذه أهمية كبرى ، إذ يزداد الطابع الجماعى للمشروعات الحضارية والفكر الاجتماعى الجديد ، وتنهض تلك المشروعات على أسلوب قائم على المبادىء لا التكتيكات .

إن الأسس ، وهى أعمدة التقاليد التى تمثل التراث الحى للخصائص الثقافية القومية ، يمكنها إذا استخدمت استخداما واعيا من قبل المذاهب الأصولية الشعبية الراديكالية ، دينية كانت أم سياسية أوفلسفية ، يمكنها أن تلعب دوراً هاماً فى هذا العصر الذى يشهد تحولا ، ويتسم بقدر هائل من التوترات والابتعاد عن المركزية وصعوبة التنبؤ بأحداثه ، فهى تزوده بقنوات فكرية متعددة الأوجه .

ولا ريب أن النماذج المحافظة الرجعية للأصولية تأخذ مكان الصدارة حينما تختار القيادة السياسية المعنية أن تتجاهل المقتضيات المزدوجة للمعاصرة وتبادل الاعتماد ، حينما يتزاوجان مع خصائص الأمة المميزة وسعيها للاستقلال .

وكما هو الحال دائما فى ميدان العمليات الاجتماعية ، يكمن العامل الحاسم فى ميدان القرار السياسى ، سواء أكان قائما على فكرة الصراع بين الخير والشر أم كان قائما على السياسة الواقعية ، دون اعتبار للرؤية التاريخية العميقة للأمة ، وهى رؤية يمكن أن تسهم فى بناء المستقبل إذا تحالفت مع القوى الناهضة .

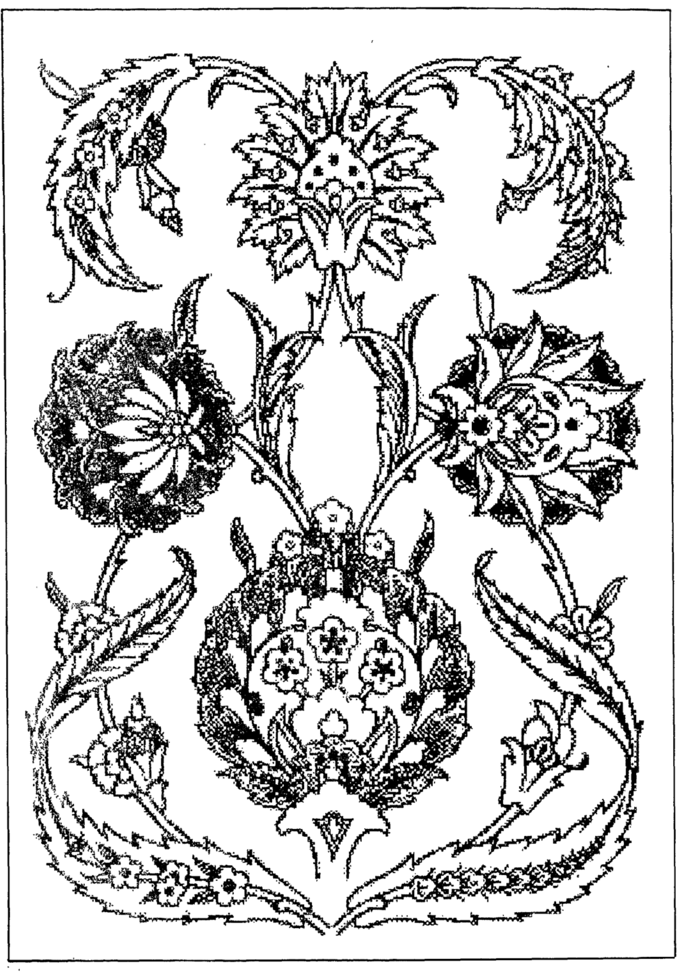
ولكن لا مجال هنا للوصفات الجاهزة أو الطرق المرسومة .

إنها المسئولية المشتركة للمفكرين وصناع القرار معا ، فعليهم أن يشرعوا فى إشادة البنيان على أسس الجماعية وأيديهم متشابكة فى عزم وإصرار على تطوير المشاريع الحضارية الإنسانية الخلاقة الجديدة التى تمثل أهم التحديات فى عصرنا ومستقبله الواعد ■

ترجمة :

**أحمد صليحة**





# الديمقراطية والعلمانية



جـورج قـرم

# فى الشـــــــرق الأوســـــــط

حـــوار مع

## جـــــورج قـــرم

أجــــــراه

## جان مارى كولومبانى وروبــرت ســـول

عن جريدة لوموند ١٤/٧/٩٢

**فى حوار شامل يقدم المفكر اللبنانى جورج قرم بانوراما الصراعات السياسية فى الشرق الأوسط من منظور الديموقراطية باعتبارها الغائب الأكبر عن المشهد الثقافى والتنموية ، والعلمانية باعتبارها من المكونات البديهية لأية صيغة ديموقراطية .**

فى أصل لبنانى ، ولد فى مدينة الاسكندرية بمصر عام ١٩٤٠ درس جورج قرم فى باريس وبدأ حياته العملية عام ١٩٦٣ كرجل اقتصاد فى وزارة التخطيط ثم كمستشار فى وزارة المالية . التحق بقطاع البنوك عام ١٩٦٩ . شغل منصب الممثل العام للشرق الأوسط فى البنك الوطنى الجزائرى فى الفترة ما بين عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٨٠ ثم عمل مستشارا لوزير المالية الجزائرى خلال الاعوام ١٩٧٦ حتى ١٩٧٨ وفى عام ١٩٨٠ وحتى مارس ١٩٨٥ شغل منصب مستشار محافظ البنك المركزى اللبنانى .

ومنذ عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٨٥ درس جورج قرم الفكر السياسى العربى المعاصر ، وعلم الاجتماع التنموى واقتصاد ومالية الشرق الأوسط فى كل من جامعة بيروت ، ومعهد الدراسات الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ، والجامعة الامريكية فى بيروت : استقر فى باريس منذ عام ١٩٨٦ وعمل كمستشار اقتصادى ومالى مستقل متخصص فى مشاكل العالم الثالث . له عديد من المؤلفات عن الشرق الأوسط .

**● لقد كنت شديد القسوة فيما يخص حرب الخليج ؟**

-إننى لا أرى فى هذه الحرب سوى نتيجة إيجابية واحدة قصيرة المدى لصالح الاقتصاد الغربى ، وهى الحفاظ على انخفاض أسعار البترول ، وذلك لا يبرر فى نظرى كل النتائج الأخرى المدمرة التى احدثتها هذه الحرب على مستوى المنطقة . أولاً الوضع المأسوى الذى يعيشه ١٧ مليون عراقى بالإضافة إلى مشكلة الأكراد فى الشمال التى امتد تأثيرها إلى تركيا ، وفرصة اكبر لإزدياد النفوذ الايرانى فى الجنوب . أما على صعيد الدول العربية التى دافعت عنها القوى الغربية فإن بعضاً من أهمها خرج من المحنة ضعيفا .

وقد ازدادت الحركات الإسلامية الداخلية المعارضة للسياسة الرسمية ، وعلاوة على ذلك فقد فقدت أهم الاقطار النفطية الجزء الأكبر من فائضاتها المالية والتى كانت بمثابة سلاحها السياسى وأخيرا فإن موقف اليمن ادى إلى طرد وترحيل ما يقرب من مليون عامل يمنى فى الخليج .

أما من ناحية لبنان فإن الولايات

المتحدة استطاعت أن تصل إلى إبعاد الجنرال عون ولكن بمزيد من التحكم السورى على المصير السياسى للبنان . اما بالنسبة للكويت فهى لن تستطيع أن تستعيد مكانتها السابقة كمركز مالى وايضا كمركز ثقافى نشط بفضل وجود عديد من الفلسطينيين الذين طردوا نتيجة لهذه الحرب ، واصبح لزاما عليها أن تعيش فى ظل توازنات غير مستقرة وخطيرة . ولهذا مهما اختلفت وجهات النظر فإن نتائج حرب الخليج ستظل سلبية على المدى البعيد ، وكما نرى فإن مفاوضات الشرق الأوسط لم تأت بالكثير حتى الآن .

**● ولكنها استمرت رغم ذلك ...**

ـ إن اكثر العناصر اهمية فى المفاوضات هو أن ممثلين من الفلسطينيين استطاعوا أن يفرضوا انفسهم كمتحدثين ، وذلك بفضل الانتفاضة والرفض الاسرائيلى للتحاور مع منظمة التحرير الفلسطينية ، غير أن ذلك يجب ألا يجعلنا نغفل أن الاجراءات والرؤى الغربية المنظمة لهذه المفاوضات لديها فرصة قليلة للانطلاق فى المستقبل القريب ، فالمشكلة هى فى الواقع أكثر تعقيدا من أى نزاع يحدث بين قوميتين غير أوربيتين لهما قيمة متساوية يضطر الغرب إلى الفصل فيهما .

ولا نستطيع فى الواقع أن نتجاهل المسئولية التاريخية الأوربية فى أصول هذا الصراع ، فقد انتقلت المشاكل التى نشأت نتيجة حدة المعاداة التاريخية للسامية فى أوروبا إلى الشرق الأوسط ، ومن جهة أخرى استمدت الحركة الصهيونية قوتها الهائلة من الدعم السيكولوجى الكبير الذى حصلت عليه فى الغرب خاصة بعد المحرقة . ولهذا فإن الدولة الاسرائيلية هى من اوجه كثيرة امتداد للمساحة التاريخية والثقافية والسيكولوجية للغرب خاصة اوروبا الوسطى وروسيا،إنها فى الواقع أرض مقدسة من التاريخ الأوروبى ، ورمز جوهرى فاعل فى ضمير الفكر الغربى .

إذن فإن ما ينظم ديناميكة العلاقة بين إسرائيل والغرب ليست أى أرض وليست كذلك قومية بالمفهوم المتعارف عليه للكلمة . ولهذا فإن هذا الواقع يسحق الفلسطينيين ، وقد أسهم فى إقحام لبنان أيضا فى اضطرابات الصراع العربى الإسرائيلى دون أن يتأثر الضمير الغربى .

وانطلاقا من ذلك يمكن أن نفسر لماذا ظلت وستظل كل الضغوط التى تمارسها كل من الولايات المتحدة وأوروبا على إسرائيل محدودة ، ولماذا لا يطبق القانون الدولى بنفس التشدد على الجميع فى الشرق الأوسط أو أحيانا لا يطبق بالمرة كما هو الحال فى الاحتلال الاسرائيلى لجنوب لبنان . فالهدف هو تعبئة العرب بمعاداة السامية وبالتعصب وهذه لعبة سهلة .

**● ولكن أليست معاداة السامية حقيقة قائمة فى بعض الأوساط العربية ؟**

ـ لقد تطورت معاداة السامية عند العرب مع استيراد الثقافة الأوربية ،



فبروتوكول حكماء صهيون ظهر فى أوروبا وليس فى العالم العربى . تاريخيا ليس هناك معاداة للسامية بالمفهوم الأوروبى للكلمة فى الثقافة العربية ، ربما يكون هناك معاداة للسامية ذات طابع لاهوتى نتيجة للعداء الدينى الذى أظهره سكان المدينة اليهود للرسول عليه السلام ، لكن سلوك المجتمع الإسلامى تجاه غير المسلمين من المسيحيين واليهود لم يعكس تلك الخلافات كما فى اوروبا ، لسبب بسيط جدا وهو عدم وجود المعتقد المسيحى حول صلب اليهود للمسيح فى الإسلام .

**● هل عومل اليهود والمسيحيون بطريقة مختلفة خلال تاريخ العالم العربى ؟**

ـ لقد أوضحت فى أحد أعمالى «مساهمة فى دراسة المجتمعات متعددة الطوائف» فى عام ١٩٧١ أن منهج ميليه (Millet) بالنسبة لعصره وبالمقارنة بالرفض التاريخى للتعددية الدينية فى المجتمع الأوربى كان بمثابة حماية قانونية حقيقية للجماعات اليهودية والمسيحية التى كانت تعيش فى الدولة الإسلامية،ولم يكن هذا المنهج يهدف إلى ضمان المساواة بالمعنى المعاصر للكلمة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين ، ولكنه كان يضمن لغير المسلمين حق الملكية وحرية ممارسة العبادات وحق كل جماعة فى الحفاظ على عاداتها وتقاليدها ونظامها التعليمى .

إن كل هذه الإجراءات الوقائية لم تحظ بكل تأكيد بنفس الاحترام خلال القرون المتتالية ، ولكنها بصفة عامة جنبت اليهود والمسيحيين الدمار والإبادة ، وأتاحت أخيرا للكنائس الشرقية الاحتفاظ باختلافاتها المذهبية التى حاولت الامبراطورية البيزنطية جاهدة القضاء عليها ، وبالتالى

استطاعت هذه الكنائس تجنب «الليتنة» ومن المؤكد أنه لا يجب أن نقارن هذا النظام المبنى على ضريبة الرؤوس بنظام دولة قانون ، ولكن يجب أن نقارنه بما كان سائدا فى نفس الحقبة التاريخية فى أوروبا من أسلوب معاملة الأقليات غير المسيحية الذى غالبا ما كان يتسم بالإهمال والاستبعاد لهم .

**● إنك تقول : إن النظام العثمانى أو العربى كان متفوقا على النظام الغربى . لكن النظام العثمانى او العربى ظل فترة طويلة محدودا حتى أيامنا على حين تطور الآخر تطورا كبيرا ؟**

ـ هذا صحيح ، ولكن يجب الا ننسى أن النظام العثمانى حاول عدة إصلاحات لمنهج ميليه Millet **وهذه الخطوة حدثت فقط نتيجة للضغوط الأوربية حيث تواجد فى اسطنبول فريق من الأصلاحيين المتاثرين بأفكار الثورة الفرنسية . لقد حدثت خلال الأعوام ١٨٣٩ ـ ١٨٥٦ حركتان إصلاحيتان كبيرتان سميت بالتنظيمات ، ثم جاء بعد ذلك الدستور . إن فشل هذه الإصلاحات كان نتيجة نوعين من الضغوط : ضغوط الأوساط الإسلامية المحافظة ، وخاصة ضغوط القوى الأوربية التى كانت تطالب بالشىء ونقيضه فى نفس الوقت .**

**فى الواقع كانت هذه الأخيرة تضغط على الامبراطورية لتحقيق العدالة بمفهومها الحديث بين المواطنين بمختلف عقائدهم . وفى الوقت نفسه استطاعت التوصل إلى الإبقاء على الامتيازات التى حصلت عليها كل من الجماعات اليهودية والمسيحية فى مجالات التعليم والقضاء عن طريق منهج ميليه** Millet وعن طريق امتداد الامتيازات الأجنبية إلى كل تلك الجماعات فى كل المدن الكبرى من الامبراطورية . فلقد كانت هذه القوى حريصة على ألا تفقد نفوذها على أنصارها من الجماعات المسيحية .

كان هذا الوضع بمثابة المأساة الأخيرة للإمبراطورية العثمانية المتهاوية، فقد ساهم فى جعل الموقف الداخلى أكثر تفجرا . هذه المأساة تتكرر اليوم فى النظام السياسى الطائفى اللبنانى القائم على هذه المعادلة المستحيلة : وهى معادلة «التنظيمات» والتى أقرها اتفاق الطائف فى عام ١٩٨٩ بهدف إعادة السلام إلى لبنان .

**● هل إقامة دولة علمانية شىء ممكن فى هذه المنطقة ؟**

ـ بالنسبة للجماعات التى أضعفت سكانيا فإن النظام الديمقراطى وحده وهو بالضرورة علمانى سيكون قادرا على الحفاظ عليها . إن النظام الطائفى على عكس الفكرة السائدة لا يشكل حماية للأقليات من الطوائف الدينية ، ولكنه آلة هدم لهذه الطوائف تؤدى إلى هجرة أبنائها إلى الخارج . ويجب الا ننسى أن الدولة ذات النظام الطائفى هى دائما دولة ذات سيادة مشروطة ، فاستقرارها يتوقف على النوايا الطيبة للقوى الأقليمية أو الدولية التى تحتفظ دائما لنفسها بحق التدخل باسم المصلحة العليا لهذه أو تلك من الطوائف .

وعندما يكون الأمر خاصا بالطوائف الدينية التى تنتمى إلى الديانات التوحيدية الثلاث ، فإن تاثر الرأى العام يصل إلى حدّ اكساب المصالح العليا فى هذا السياق صفة الشرعية حتى لو كانت النتيجة هى تدمير الطائفة التى كانت تدعى حمايتها .

**● نعود إلى حرب الخليج ، ما هى النتائج التى تستخلصونها على المدى البعيد فيما يخص العلاقات بين أوربا والدول العربية والإسلامية ؟**

ـ أعتقد أن هذه الحرب أحيت وفاقمت التصدع الذى احدثته هزيمة العرب أمام اسرائيل فى حرب ١٩٦٧ كانت الصدمة عنيفة لدرجة احدثت نوعا من التحذير للراى العام مازال متواجدا حتى الآن ولكنها أيضا أحدثت خوفا كبيرا أمام فداحة العقاب الجسدى والنفسى الذى تعانيه شعوب هذه المنطقة عندما يعترض او يتحدى قادتها علنا مصالح الغرب وإسرائيل .

ومن جهة أخرى فإن الراى العام العربى يتجه للوقوع فى نوع من الهذيان الأسطورى فيما يخص حتمية المآسى التى تصيب العالم العربى منذ نهاية الامبراطورية العثمانية . على أى الحالات فمنذ عام ١٩٤٨ـ وهو تاريخ إنشاء اسرائيل وسلب الفلسطينيين حقوقهم ـ تعيش اكثر المجتمعات العربية باسلوب التراجيديا اليونانية مما يؤدى فى نهاية الأمر إلى تبرئة القادة من اخطائهم . فيما مضى كان الماركسيون العرب يشكلون الكورس الذى يغنى هذه التراجيديا ، أما اليوم فالحركات الإسلامية هى التى تقوم بهذا الدور . يجب ان يخرج العرب من هذا الوضع المرضى .

**● واين لبنان اليوم من كل هذا ؟**

ـ لبنان اليوم فى وضع يرثى له ؛ بل يمكن أن نقول ميئوس منه . ولقد أرضى المجتمع الدولى نفسه تجاه لبنان عندما أيد اتفاق الطائف وجعل مجلس الأمن

يباركه ، ولقد كرس هذا الاتفاق نظاما طائفيا متزايدا عما قبل بحجة مرحلة انتقالية نحو مذهب سياسى لبنانى متحرر من الطائفية . فى الواقع تم تجميد المشكلة اللبنانية .

مع نهاية الحرب الباردة فقد لبنان أهميته بالنسبة للولايات المتحدة كدولة حاجزة فى الصراع العربى الاسرائيلى . وفى نفس الوقت كان يجب الاحتفاظ به كورقة فى المفاوضات العربية الاسرائيلية المستقبلية وهذا ما يفسر الابقاء على الاحتلال الاسرائيلى لجنوب لبنان على حين أنه بالنسبة لسوريا لم يسمح إلا بإعادة انتشار قواتها على الأراضى اللبنانية . ونحن نعلم أنه فى جنوب لبنان يقع يوميا تقريبا قتلى من النساء والأطفال نتيجة للوجر الاسرائيلى .

وبالطبع ، فإن هذا الاتفاق أعطى المملكة العربية السعودية دورا متميزا وثقلا ملحوظا فى تنظيم الوضع اللبنانى ، وبالتالى احداث توازن مع الوجود السورى .

وأخيرا فإن الوضع اللبنانى الجديد أقرب إلى الفاجعة الاقتصادية والاجتماعية ، فالليرة سقطت سقوطا تاريخيا ذريعا ، وانتشر الفقر على نحو غير مسبوق . فضلا عن ذلك فقد تكرس بحجة المصالحة الوطنية نفوذ رجال السياسة وقادة الميلشيات المتهمين من قبل الشعب بأنهم مسئولون عن كل ما تعرضت له البلاد من مآسٍ نتيجة لقسوتهم وتعطشهم للسلطة ، ولم يكن المجتمع الدولى يكن لهم تقديرا إلا أنه كان يتعامل معهم على أنهم سياسيون جديرون بالاحترام،وفقا لما يمثلونه من قضايا مسيحية أو إسلامية .

ومع ذلك فإن الامر فى أغلب الاوقات لا يتعلق إلا بشخصيات ارتكبت ما يطلق عليه اليوم بجرائم ضد البشرية ، وهى الهجرة الاضطرارية للشعب إلى جانب القتل الجماعى للمدنيين الذين لا يحملون أى أسلحة . وكل جريمتهم أنهم ينتمون إلى هذه الطائفة أو تلك .

**● ما هى الحلول ؟**

ـ طالما أن القوى الديمقراطية تدير اليوم النظام العالمى بلا منازع يجب أن نكف عن الصياغة الانتقائية والتلاعب بحقوق الإنسان طبقا للظروف ، كما يجب أن نكف عن مساندة النظم الديكتاتورية سواء كانت علمانية أو دينية والتى ليس لها أى قيمة حقيقية سوى ضمانها استمرار المصالح الغربية . إن ما كان يمكن تبريره فى الماضى باسم فلسطين أو الاشتراكية يجب ان يتوقف اليوم .

إن الحل الوحيد للمشكلة الفلسطينية وإرساء الحرية فى لبنان هو تعميم الديمقراطية فى الشرق الأوسط وليس هناك حل آخر .

**● هل يعنى ذلك فعليا دولة فلسطينية ؟**

ـ نعم ، ولكنه يجب ان يعنى أيضا ان نكون متشددين فيما يخص المبادىء .



فالأفراد لهم الحق فى الحرية وفى تأمين حياتهم وممتلكاتهم . يجب أن نكف عن السماح بتهجير وقتل وإساءة معاملة الفلسطينيين واللبنانيين ، كما يجب أن يكون لدينا رؤية أوسع لمشاكل المنطقة . أن مولد دولة خاصة دولة ذات شرعية قومية لا يكفى وحده لضمان الحرية والأمن .

فالأفراد فى الشرق الأوسط متعطشون للحرية والكرامة التى حرموا منها فى كل مكان منذ مولد الديكتاتوريات فى بداية الخمسينات نحن جميعا مفتونون دائما بالديمقراطية كنظام إدارى لهياكل السلطة الكبرى ، ولكن هناك أيضا الحياة الاجتماعية فى القاعدة .

فى لبنان لم تجر أى أنتخابات بلدية منذ عام ١٩٦١ ولا تستطيع أى مجموعة من المواطنين سواء كانت فى الحى أو القرية أو العاصمة أن تمنع أى خرق لقوانين تنظيم المدن ولعملية البناء الفوضوى التى تؤدى إلى هدم إطار الحياة . كذلك فإن المواطن ليس له أى نفوذ على البرلمان لأنه فقد حظوته ، وصوّت لصالح قوانين مخالفة للصواب . وافق مجلس النواب منذ عام ١٩٦٩ بعد اتفاق القاهرة الشهير على أكثر الاتفاقيات الدولية التى تتعارض وتتنازل عن سيادة البلاد .

إنهم يسخرون من الديمقراطية عندما يعتقدون أن عملية التصويت فى البرلمان ، والانتخابات أو الاستفتاءات التى تجرى فى بعض مناطق الصراعات والاضطرابات ذات الطابع الجيوبوليتيكى (الجغرافى السياسى) مثل لبنان ، ويوغوسلافيا ، وجمهوريات الاتحاد السوفيتى سابقا هو نوع من ممارسة الديمقراطية . إننا كثيرا

ما نسخر من الديموقراطية بالممارسات الزائفة لها .

إن قيمة الديمقراطية والترابط بين مكوناتها لن يتحقق إلا إذا عملت القوى التى أرست تاريخيا هذين المعنيين على تدعيم مصداقيتها فى النظام العالمى عن طريق التطبيق الصارم والعادل لحقوق الإنسان . وهكذا يمكننا أن نساعد كل مكونات الديمقراطية فى مجتمعات العالم الثالث ، لكى تستطيع أن تظهر أخيرا عالية الرأس . إن حقوق الأنسان فى هذه المجتمعات لا تفتقد فحسب إلى المساعدة بل تجد من يحمى اعداءها . إن رئيس الحركة الإسلامية الذى أعطى الأمر حديثا بقتل أحد المناضلين الديمقراطيين العلمانيين فى مصر (فرج فوده) يعيش الآن حياة طبيعية فى الولايات المتحدة !

**● يبدو انك تتجاهل تماما نصيب العوامل المحلية فى المسئولية ، كما تتجاهل ثقل القوميات . هل العالم العربى هو بالفعل أمة واحدة ؟**

- إن كل اوروبى يريد أن يؤكد لنفسه ان القومية العربية ليست إلا أسطورة ضارة والمصدر الرئيسى لكل عوامل عدم الاستقرار فى المنطقة. إن إحدى المشاكل الخطيرة فى مسألة الوحدة العربية هى أنه خلال العشرين عاما الماضية حاولوا خلطها بالإسلام على حين أن المنظّرين الرئيسيين للقومية العربية قد أوضحوا دون أى لبس أن القومية العربية لا يمكن أن تقوم إلا على أسس علمانية ، فالوعى بالانتماء إلى مجموعة الشعوب العربية هو فى الحقيقة سابق للإسلام ، ويتضمن العديد من العناصر غير الإسلامية كما يستبعد الغالبية العظمى



من المسلمين الذين يتواجدون خارج العالم العربى .

إن الحديث عن «العروبة الإسلامية» هو خلط لجميع الأوراق أولا بالنسبة للرؤية الغربية ، فإن ذلك شىء يبعث على الخوف . وعلى الصعيد العربى فإن ذلك يتطلب أن يكون التضامن مع الشعوب الإسلامية غير العربية بنفس درجة الأهمية على ما هو عليه بين الشعوب العربية إن لم يكن أكثر . وهذا يعنى أن نعوق انبثاق الوعى القومى العربى بالمعنى الإيجابى للكلمة ، أى أن يكون له قوة دافعة تؤدى إلى ديناميكية المسار الديمقراطى .

كذلك فإن مفهوم العروبة الإسلامية يحول دون التعرف على كوامن وجذور التعقيدات العربية للمجتمع العربى فى مكوناته الكبرى ، المجتمع العربى البربرى فى المغرب ، أو المجتمع الارمنى فى المشرق ، والمجتمع العربى المصرى والمجتمع العربى البدوى ، وبالضرورة سوف ينطبق ذلك على الجماعات التى تتضاءل أو فى طريقها للانقراض . ولكن لكى نستطيع أن نلمس بأيدينا هذه الحقائق التى هى فى الواقع أقوى بكثير من التضامن الدينى يجب أن يكون المرجع الاسلامى نسبيا .

والمطلوب هو أيضا السير فى طريق نزع الشرعية عن أنظمة حكومية تمنع مواطنيها باسم الشعارات الروحية من أن تنعم بالحرية . وهذه معركة طويلة . ويجدر الإشارة إلى أن الأسلوب السياسى العقلانى السائد فى الغرب كثيراً ما ينحرف عن العلمانية فى وصف الصراعات الجيوبوليتيكية ، متعمداً إخفاء اللعبة الحقيقية التى غالبا ما تكون لعبة قذرة . ■

ترجمة :

**ملكة يوسف**

# حـــق الإخـتــــــــلاف

**من خلال مرجعية دينية وثقافية وسياسية واجتماعية يحاول الكاتب أن يستقرىء ملامح الاختلاف المتباينة، متكئا على خلفية تراثية لينطلق من خلالها وصولا إلى العصر الحديث عبر الأزمات العربية المعاشة حاليا على الصعيد القومي مرسخا لحق الاختلاف بين الواقع والعقل والشرع، ليتساءل إلى أى حد يستطيع فكرنا القومي أن يعيد التعادل بين كفتي الرأى والرأى الآخر كي تصح رؤيتنا للعالم.**


## حسن حنفي

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة وصاحب المؤلفات العديدة حول التراث والتجديد، واحدث اعماله «مقدمة فى علم الاستغراب».


فقد يستند حق الإختلاف إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأى واحد. تلك طبائع الأشياء. ولو كانوا متماثلين لامحى التعدد والتكثر، ولأصبح الناس جميعا وحدة متكررة، نسخا من أصل واحد، ولضاعت الفردية، وهى أهم ما يميز الوجود الإنسانى «وكلهم آتيه يوم القيامة فردا» (١٩ : ٩٥) هذا التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر، ولإختلاف طرق الإستدلال. وإلا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع؟ المدارس الفقهية مختلفة والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة. لذلك قال الفقهاء: الحق النظرى متعدد، وهو إختلاف طرق الإستدلال طبقا لاختلاف المجتهدين، والحق العملى واحد وهو الصالح العام الذى يهدف الإجتهاد إلى تحقيقه.

وقد ركز القرآن الكريم على هذا المعنى الطبيعى للإختلاف «فى القرآن سبع مرات، منها ستة بمعنى إيجابى وهو الإختلاف الطبيعى فى ظواهر الطبيعة، إختلاف الليل والنهار (خمس مرات) واختلاف الألسنة والألوان (مرة واحدة) ومرة واحدة بمعنى سلبى عندما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم الذى لا خلاف فيه «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافا كثيرا» (٤ : ٨٢). كما ورد لفظ مختلف «عشر مرات سبعة منها بنفس المعنى الإيجابى وهو إختلاف مظاهر الطبيعة إختلاف ألوان الشراب الذى يخرج من بطون النحل والذى فيه شفاء للناس وإختلاف ألوان الجبال، وإختلاف ألوان الناس والدواب، وإختلاف أكل الزرع والنخل، وإختلاف ألوان ما فى الأرض، وإختلاف ألوان الثمرات، وإختلاف ألوان الزرع، وواحد منها إيجابى فى إختلاف الآراء وكأن الإختلاف فى الطبيعة صنوان للإختلاف فى الرأى. فالطبيعة والذهن من نظام واحد، «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم» (١١ : ١١٨ - ١١٩)، ومرتان فقط بمعنى سلبى إذا ما كان الموضوع خارج نطاق المعرفة الحسية المباشرة مثل يوم القيامة «وإنكم لفى قول مختلف» (٥١ : ٨)، «عم يتساءلون، عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون» (٧٨ : ٣)

أما فعل «إختلف» فقد ورد ثلاثين مرة معظمها يشير إلى التجربة السابقة لأهل الكتاب الذين إختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات، فقد أختلف اليهود والنصارى على أقوال أنبيائهم وعلى صحة كتبهم وتنازعوا، وضاع الحق، وجادلو بالباطل، ووقع الشقاق بينهم.

«وإن الذين إختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد» (٢ : ١٧٦). فالإختلاف هنا فى الأصول وليس فى

# بين الواقع والعقل والشرع

الفروع . فى الكتاب نفسه وليس فى تفسيره ، فى الوحى ذاته وليس فى فهمه وتأويله « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه » ( ٤١ : ٤٥ ) . وقد وصل حد الإختلاف إلى إيمان البعض وكفر البعض الآخر « ولكن إختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر » ( ٢ : ٢٥٣ ) . فكيف يقع الخلاف بعد العلم ؟ « فما إختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » ( ٤٥ : ١٧ ) . وكيف يقع الشقاق والأصل واحد ؟ الإختلاف هنا ظنى يقوم على الشك بل ويقوم على المصلحة والهوى « وإن الذين إختلفوا فيه لفى شك منه » ( ٤ : ٢٥٧ ) . ويقع فى العقائد كما هو الحال عند النصارى فى شخص المسيح عيسى بن مريم أو فى الشرائع كما هو الحال عند اليهود فى السبت « إنما جعل السبت على الذين إختلفوا فيه » ( ١٦ : ١٢٤ ) . وقد كان هذا الإختلاف أحد أسباب نزول القرآن الكريم ليبين للناس ما إختلفوا فيه ، وليحيل الظن إلى يقين ، والشك إلى تثبت « وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما إختلفوا فيه » ( ٢ : ٢١٣ ) ، « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى إختلفوا فيه ( ١٦ : ٦٤ ) ، « إن هذا القرآن يقص على بنى اسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون » ( ٢٧ : ٧٦ ) . فإن لم يهتد أهل الكتاب ويرضوا بهذا الفصل فيما شجر بينهم من خلاف ، وهو وحى مثلما أتى من الأنبياء السابقين ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » ( ٣ : ٥٥ ) . الأصل هو الإتفاق والإختلاف هو الفرع ، « وما كان الناس إلا أمة واحدة فإختلفوا » ( ١٠ : ١٩ ) والحكم يوم القيامة فى الإختلاف هو عود إلى أصل الوحدة الأولى . الإختلاف إذن نوعان : الأول طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الإختلاف ، طبقا لتغير المصالح وتنوع الإجتهادات ، وهو إختلاف فى التأويل . وهو الإختلاف الإيجابى المشار إليه « إختلاف الأمة رحمة بينهم » . والثانى شقاق فى وحدة الأمة وتضارب فى الأصول مثل إختلاف أهل الكتاب الذى لا حل له فى الدنيا إلا بكتاب جديد ليبين أوجه الإختلاف أو يوم القيامة عندما تتكشف الحقائق ، ويتم الإطلاع على بواطن الأمور . وهو الإختلاف السلبى الذى يؤدى إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين .

الأول خلاف داخلى حله فى الحوار داخل إجتهادات الأمة من أجل تحقيق مصلحة مشتركة والثانى خلاف خارجى لا حل له إلا من الخارج ، من كشف للحقيقة من طرف ثالث ، من وحى آخر فى الزمان أو فى نهاية الزمان عندما ينتهى التاريخ ، وتنتهى أهواء البشر .

**والجماعات البشرية مختلفة نظرا لتعبيرها عن مصالح وقوى متباينة .**

**فآراء الفقراء غير آراء الأغنياء فى توزيع الدخل ، ونظرات الضعفاء غير نظرات الأقوياء فى توزيع السلطة ووجهات نظر الأقلية غير وجهات ، نظر الأغلبية فى نظم الحكم . الصراع بين الناس واقع فعلى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » ( ٢ : ٢٥١ ) « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع » ( ٢٢ : ٤٠ ) . والقرآن الكريم مملوء بالحوار بين القوى المتصارعة ، بين النبى وقومه ، بين المؤمنين والكافرين بالجدل والموعظة الحسنة .**

والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة ، والشعوب متباينة المشارب ، لكل شرعه ومنهاج ولكل قبلة هو موليها . فالصينيون غير الهنود ، والفرس غير اليونان ، والشرق غير الغرب وقد لاحظ « **الشهرستانى** » من قبل أن بعض الشعوب أميل إلى التجريد منها إلى الحس ، وأن البعض الآخر أقرب إلى المحسوس منها إلى المعقول . كما لاحظ « ابن سينا » أيضا إختلاف خصائص الشعوب . فبينما العرب يتجهون نحو خصائص الأشياء والأفعال يتجه اليونان نحو الصفات العمومية ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » ( ٥ : ٤٨ ) ، وذلك من أجل التعارف والحوار ، وتبادل الخبرات والمنافع « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » ( ٤٩ : ١٣ ) .

كما أن مراحل التاريخ مختلفة ، كل منها يفرض روح عصره . فالقدماء غير المحدثين والحضارات القديمة غير الحضارات الحديثة ، والعصر القديم غير العصر الحديث ، والمقدمون غير المتأخرين ، والخلف غير السلف . لاحظ القدماء ذلك فى تاريخ الطبقات ، وتوالى الأجيال طبقات الشعراء وطبقات المعتزلة ، وطبقات الصوفية ، وطبقات الأطباء ، وطبقات البلغاء وطبقات العشرين ، وطبقات الأمم . هناك الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . الشعر العمودى القديم غير الشعر الحديث ، والمعمار القديم غير المعمار الحديث ، وإجماع كل عصر ملزم لعصره فقط نظرا لإختلاف العصور وتغير المصالح الماضى غير الحاضر ، والمستقبل غير الماضى ، وما سلف أنتهى ، وما خلف آت .

**ونشأت الحضارة الإسلامية وأزدهرت بفضل هذا التعدد والتنوع دون أن يكفر أحد أحدا . فنشأت مدارس الفقه الأربعة ، والفرق الكلامية الثلاثة والسبعون ، والمذاهب الفلسفية المتباينة التى يقوض بعضها بعضا ، والطرق الصوفية المختلفة . وتعدد التفسير بين المنقول والمعقول ، بين الأثر والرأى . وأختلف البلاغيون فى البلاغة ، فى اللفظ أم المعنى ، ووضع الأصوليون منطق الإشتباه لفهم هذا التعدد فى الفهم : الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد ، العام والخاص** . ووقعت مناظرات مثل تلك التى بين « السيرافى » « وأبى بشر » حول اللغة والمنطق . بل وأصبح الإختلاف موضوعا لعلم الجدل وأدب المناظره ، والتعارض والتراجيح . وإليه أشار القرآن الكريم فى وصف الإنسان « وكان الإنسان أكثر شىء جدلا » ( ١٨ : ٥٤ ) . قام به الأنبياء مع أقوامهم « قالوا يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا » ( ١١ : ٣٢ ) . بل إنه أمر شرعى له آدابه وأحكامه « وجادلهم بالتى هى أحسن » ( ١٦ : ١٢٥ ) .

**وأستمرت الحضارة الإسلامية على هذا النحو التعددى حتى القرن الخامس الهجرى حين أنتهى التعدد إلى تكافؤ الأدلة ، وتعادل الشىء ونقيضه . حجج التوحيد وحجج التثليث ، أدلة التنزيه وأدلة التشبيه** . وضاع المقياس الواحد والمعيار الذى يحكم به على صواب الأشياء وخطئها . وفى نفس الوقت بدأ الخطر الخارجى ، الخطر الصليبى الذى يتطلب وحدة القوى ، والاجتماع على رأى واحد ، وتقنين العقائد فى قواعد ، واختيار الفرقة الناجية ، وتكفير الفرق الهالكة . فتم اختيار « الأشعرية » عقيدة لأهل السنة ، والتصوف طريقا للأمة . واجتمعت الأشعرية والتصوف فى شخص « أبى حامد » . فأصبح « الإقتصاد فى الإعتقاد » معيارا لعقائد الأمة « وإحياء علوم الدين طريقا للناس . الأول يقدم للحاكم أيديولوجية السلطة ، لا فرق فيها بين صفات الله وصفات الحاكم من حيث الإطلاق والكمال ، والثانى يقدم للناس أيديولوجية الطاعة والاستسلام من صبر وتوكل وقناعة وزهد وفقر ورضى . يقدم للملوك « التبر المسبوك » ويقدم للعامة « الجام العوام » فالحاكم مطمئن على سلطانه ، والناس راضية برزقها وقسمتها فى الدنيا . ثم تم تكفير المعارضة منعا للإختلاف ، معارضة الشيعة السرية فى « فضائح الباطنية » ومعارضة الفلاسفة العقليين العلنية فى تهافت الفلاسفة . درءا لمخاطر العقل وأعمال النظر .

وإستمرت هذه الأحادية فى الفكر والنمطية فى الإختيار طالما إستمر الخطر الخارجى ، الصليبى من الغرب ،

والتتار والمغول من الشرق ، والإستعمار الأوروبى يعود من الشمال فى أوربا ضد الجنوب فى أفريقيا وأسيا . والإستعمار الشرقى الروسى يعود من الشمال فى أسيا ضد الجنوب فى أسيا الوسطى . وتم حصار العالم الإسلامى من كل الجهات من الإستعمار فى الغرب والشرق الذى إتحد فى دول الشمال ومن التبشير فى الجنوب فى أفريقيا وجنوب شرقى آسيا . وتركيا وريثة الخلافة أضنتها الحروب فى الخارج والاستئثار بالرأى فى الداخل . فالاجتماع على رأى واحد ضرورى . ولا وقت للتعدد والإختلاف ، فالوحدة قوة ، والإختلاف ضعف ولا صوت يعلو فوق صوت المعركة . يمنع ذلك من الإنهيار ، وضياع الخلافة وتبعثر المسلمين وإحتلال أراضيهم فى الأستعمار الحديث .



رفاعة الطهطاوى

وبعد التحرر من الإستعمار ، تعثر بناء الدول الحديثة فى السياسة والإقتصاد ، وظهرت أزمة الحرية والديموقراطية فى البلاد . تحولت إلى دول الرأى الواحد والحزب الواحد نظرا لأن الفرقة الناجية هى التيار الشعورى الأعم فى الوعى التاريخى الذى يحدد الوعى السياسى بتصوره وقيمه . ظهر الإستبداد فى الرأى وغياب المشورة ، بالرغم من وجود تيار آخر لم يعش فى الوعى التاريخى وبالتالى غاب فى الوعى السياسى يمثله « لا خاب من استشار » . وتحول الأمر بالشورى « وشاورهم فى الأمر » ، وأمرهم شورى بينهم » إلى مجرد إعلان عن عظمة النفس فى الماضى والحاضر عند الحالمين بمجتمع مثالى وبحكم إسلامى ، ويجدون فيه مجرد تعويض نفسى عن مآسى الحاضر ومظاهر الأستبداد فيه .

وأحيانا يصبح مجرد شكل وغطاء خارجى فى « مجلس شورى » للقبيلة غير ملزم أو للدولة نصفه مزور ونصفه معين ، لا قيمة له ولا دور . وأستمر تكفير المعارضة والنيل من شرفها ووطنيتها واتهامها بالعمالة للغرب أو بالإلحاد مع الشرق . وإمتلأت السجون بالمخالفين فى الرأى ووصل الأمر إلى أغتيال زعماء المعارضة . وأمحت الصحافة بحجة ملكيتها للشعب ، وسيطرت الدولة على أجهزة الإعلام بحجة بسط سلطان الدولة والدفاع عن هيبتها . وبرز فقهاء السلطان يزينون للحاكم أعماله ، ويبررون قراراته . إذا ما رفض الصلح والمفاوضة والإعتراف بالعدو كان الإسلام معه يشد أزره ويناصره على أعدائه . وإذا ما صالح وإعترف وإستسلم كان الإسلام معه يبارك خطواته ويقوى عزمه . وإذا ما رأى أن الإشتراكية بها دفاع عن مصالح الناس خرج الإسلام أشتراكيا ، فثروات المسلمين للمسلمين ، والملكية إستخلاف ، والناس شركاء ، والعمل وحده مصدر القيمة ، ولا طبقية فى الإسلام ، والتأميم رعاية للصالح العام . وإذا ما إنقلب إلى الضد ورأى أن الرأسمالية لم تعد جريمة كان الإسلام مع الإقتصاد الحر ، وآليات السوق والإنفتاح الإقتصادى ، والربح السريع ، وشركات توظيف الأموال ، والبنوك الإسلامية .

**وما حدث بالأمس يموت اليوم نتيجة لاتصالنا بالغرب الحديث ، وظهور رافد آخر فى الفكر العربى هو الرافد الغربى الوافد بالاضافة إلى الموروث القديم . وأصبح لدينا فى حياتنا المعاصرة تعدد فى الإتجاهات وتباين فى الآراء وتنوع فى الإختيارات السياسية ، كل منها له**

منطلقاته النظرية ، وأهدافه القومية ، ومواقفه الفكرية . جربنا استئثار كل فريق بالرأى ، والإنفراد بالحكم فإنهار الجميع . التبعة مثقلة ، والأزمة متفاقمة ، ولا يقوى منها أن يتحمل مسئولية الجميع وحمل التبعة وحده .

فالليبرالية أحد إتجاهات العصر . وجدت فى مصر منذ القرن الماضى . فقد كان أول برلمان فى مصر عام ١٨٦٦ . وكانت دعامة الحكم فيها حتى ١٩٥٢ . ثم عمت أرجاء الوطن العربى على درجات متفاوتة خاصة فى لبنان وتونس . ليست بالضرورة وافدة كما يرى ذلك التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى المعاصر ولكنها أيضا موروثة من روح القرآن والشورى والنصيحة والحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . عرفها القدماء منذ الخلفاء الراشدين فى قول « عمر » لماذا عند الأفغانى وتلاميذه فى قول « عرابى » أمام « الخديوى » أن الله خلقنا أحرارا ولم يخلقنا عبيدا أو عقارا ، والله لا نورث بعد اليوم » . الليبرالية عند « الطهطاوى » وخير الدين التونسى فى مصر وتونس موروثة ووافدة ، قراءة للتراث من منظور التنوير الأوربى ، وقراءة التنوير الأوربى من خلال التراث ، وقراءة كليهما من خلال حاجة العصر إلى الحرية . وبعد الأزمات الأخيرة وانقلاب الثورة العربية إلى ثورة مضادة وانحسار القيم الليبرالية وعدم مشاركة الشعوب فى صنع القرارات مع الحكام بما فى ذلك القرارات المصيرية ، قضايا الحرب والسلام ، لم تجمع أمة كما أجمعنا على ضرورة الحرية والديمقراطية فى حياتنا الفردية والاجتماعية حتى لا ينفرد حاكم بعقد صلح مع عدو ، ولا ينفرد آخر بشن حرب على جار ، ولا يذهب ثالث إلى إستدعاء قوات أجنبية ضد أخيه حتى ولو اخطأ ، فالأجنبى له أهدافه ومطامعه عند الاثنين ، ولا يلجأ رابع إلى إعطاء شهادة شرعية لهذا التدخل بإجماع هش منقوص . صحيح أن لليبرالية حدودها النظرية والعملية . تظل أقرب إلى الوافدة منها إلى الموروثة ، تقدرها الصفوة أكثر مما تقدرها العامة ، وتؤدى أحيانا إلى الخلط بين الحرية والأهواء الشخصية ، وتنتهى أحيانا إلى الرأسمالية بدعوى الاقتصاد الحر القائم على المنافسة والربح ، وتعلى النزعة الفردية على النزعة الجماعية ، ومع ذلك تغلل تعبيرها عن حاجة العصر . ويكون التحدى أمامها هو كيفية انبثاقها من الموروث أكثر من ورودها من الوافد حتى تهتز الثقافة المحلية ، وتتحرك العامة ، ويفك حصارها ، وتصبح إختيارا قديما جديدا مثل المعتزلة القدماء بإعلاء شأن العقل وحرية الإختيار والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى أخر ما هو معروف من مبادىء التوحيد والعدل . والقومية أقرب عهدا الينا من الليبرالية . قامت أولا ضد النزعة الطورانية فى حزب « تركيا الفتاة » و ( ساطع الحصرى ) والذى أنتهى بالأستيلاء على السلطة والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٤ ثم توجهت ثانيا ضد الأستعمار ( ميشيل عفلق ) تجمع بين الحرية والاشتراكية والوحدة وبالرغم من انحسار الفكر القومى خاصة بعد أحداث الخليج الأخيرة إلا أن القومية مطلب الجميع . فالأمة واحدة وأن تعددت دولها وأقطارها . لم يختلف عليها قطر ولم ترفضها دولة ، وأكدتها جميع تيارات الفكر العربى المعاصر . فالإصلاح الدينى يؤكد وحدة العرب كخطوة نحو الوحدة الإسلامية أو الجامعة الشرقية والتيار الليبرالى يرى أن القومية والإسلام صنوان ، وأن الإسلام ظهر ببلاد العرب لتوحيد العرب فى أمة واحدة وأن عزة الإسلام بعزة العرب وأن العرب قلب الإسلام ورصيده الأول . والتيار العلمى العلمانى حمل لواء العروبة كملجأ لنصارى الشام وتوحيد للأمة من



جمال الدين الأفغانى

خلال اللسان وإن لم يكن من خلال الدين . وبالرغم من أزمة الواقع العربى منذ اختفاء الناصرية ، وانشقاق البعث ، والعدوان على الخليج إلا أن الشعب العربى من المحيط إلى الخليج طالب بوقف العدوان . يجتمع فى الأفراح مثل حرب أكتوبر ، وفى الأحزان مثل حرب الخليج . تظهر وحدته فى الأزمات وإن تفرقت الحكومات ، وإختلفت النظم ، واشتدت الحملات الإعلامية . فالعربى واحد فى كل مكان . إنما العروبة هى اللسان . صحيح أن للقومية حدودها النظرية والعملية . فقد تصل عند الغلاة إلى ارتباطها بالعرق العربى وليس فقط بالثقافة والحضارة العربية . وقد تكون عند فريق آخر علمانية صرفه . التراث جزء من الثقافة دون التزام صريح بالشريعة . وقد تكون أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث ، تعبر عن الأيديولوجيات القومية فى الغرب فى القرن الماضى ، عصر تفتت الإمبراطوريات الأوربية وبداية عصر القوميات . ومن هذا العصر خرجت الصهيونية كحركة قومية لليهود درءا لاضطهادهم فى الدول القومية الأوربية . وليست قومية أولى بأخرى حتى ولو اختلفت القوميات فيما بينها بين النزعة الإنسانية الشاملة مثل القومية الغربية والنزعة العنصرية الخاصة مثل الصهيونية . وأن الممارسات القومية تجعل الفكر القومى ذاته موضوعا للنقد الذاتى مثل الشقاق بين سوريا والعراق ثم احتلال قطر عربى آخر مما أدى إلى العدوان الأمريكى على العرب جميعا .

كما عرف العالم العربى الماركسية منذ أوائل القرن خاصة فى مصر وسوريا والعراق والسودان والمغرب العربى ، وتكونت أوائل الأحزاب الشيوعية فى معظم الأقطار . وكان لها دورها النضالى الطليعى فى الجزائر ولبنان وتونس ومصر والسودان وسوريا والعراق واليمن . ودخل معظمها الجبهات الوطنية مع القوميين من أجل النضال المشترك ضد الاستعمار والصهيونية . وكانت نافذة للفكر العربى المعاصر للإطلاع على الأدبيات الاشتراكية وعلى الآداب الثورية فى العالم . واستطاعت تحويل العقل العربى نحو الواقع والمجتمع ، وأمدته بمنهج رصين لتحليل الظواهر الاجتماعية . وقامت بدور العلاج عن طريق الصدمات خاصة وأن الإصلاح الدينى والليبرالية يهملان إيجاد جذور لهما فى التراث القديم بمنطق التواصل . وما زال منطق الإنقطاع هو الذى يحكم الصلة بين الماركسية والتراث القديم باستثناء اجتهادات معدودة فى مختلف اتجاهات « اليسار الإسلامى » أو « الثورة الإسلامية » والتى تعبر عن حاجات العصر فى الحرية والاشتراكية والوحدة . صحيح أن هناك بعض الحدود النظرية والعملية ، فى النظرية وفى التطبيق مثل باقى الاتجاهات الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر . فالنظرية فى النهاية وافدة ومحاولات اخراجها من الموروث ما زالت محدودة ، ومرتبطة بظروف الثقافة الأوربية وتاريخها وطبيعة معطياتها الدينية والفكرية . وما زال أنصارها فى العالم العربى قلة من صفوة المثقفين أم من جماهير العمال ، يسهل حصارها واتهامها بالكفر . لم تتأقلم بعد فكريا مع الثقافات الشعبية المحلية . وفى الممارسات السياسية ، بالرغم من نشاطها وحركتها وقدرتها على حشد الجماهير فى نظام الخلايا السرية أو العلنية إلا أنها مازالت متهمة بممارسة العنف وتكوين التنظيمات السرية لقلب نظم الحكم القائمة ، والإستيلاء على السلطة . تتحالف مع المعسكر الاشتراكى أحيانا على حساب الاستقلال الوطنى ، وتقع فى الدجماطيقية المذهبية التى تميز المجتمع التقليدى ، وتصبح نوعا من السلفية .

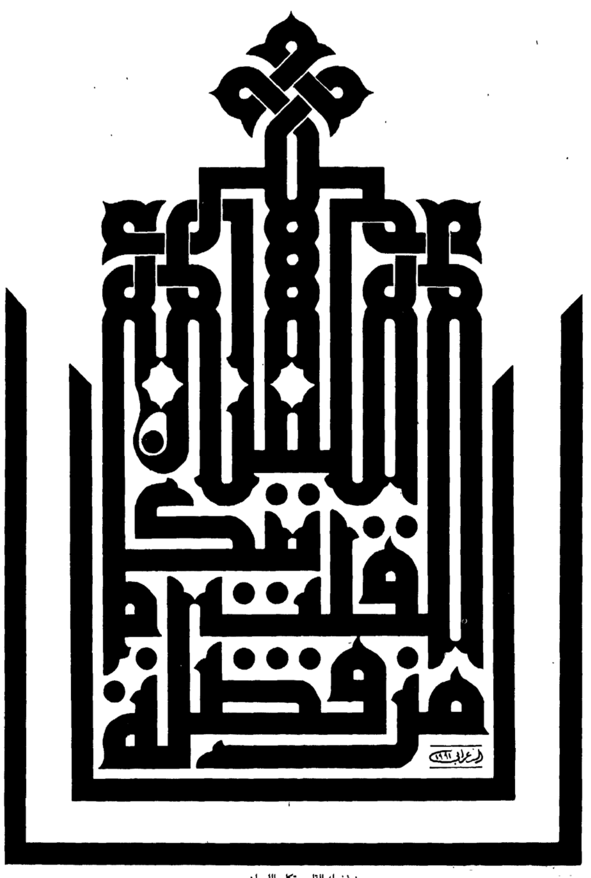
أما التيار الإسلامى الممثل فى الجماعات الإسلامية الحالية فله منطلقاته النظرية فى الحاكمية ومطالبه العملية فى تطبيق الشريعة الإسلامية . وله رصيده الضخم فى التاريخ . فقد قامت دول ، إسلامية باسمه وما زالت قائمة . وما زال أقدر التيارات على حشد الجماهير فى الجزائر وتونس ومصر والسودان والاردن ولبنان دفاعا عن الهوية ضد التغريب ، واثباتا للأنا فى مواجهة الآخر . قوته فى أنه ينبع من أعماق التراث فلا يتهم بأنه فكر وافد ، وفى أنه سليل الحركة الإصلاحية التى اسسها « الأفغانى » والتى شكلت معظم الحركات والأحزاب الوطنية فى العالم العربى . ونظرا لفشل التيارات الثلاثة الأولى منذ هزيمة ١٩٦٧ وإختفاء الناصرية والعدوان المزدوج على الخليج ، يبقى التيار الإسلامى هو الوحيد الذى يمثل طوق النجاة للجماهير العربية ، كرد فعل وليس كفعل . ولما كانت الأنظمة الحاكمة تنقصها الشرعية من حيث مصدر السلطة ، فالإسلام لا يعترف بالملكية أو بنظم الحكم الوراثية ، أو من حيث رصيدها التاريخى الوطنى بعد إحتلال مزيد من الأراضى فى فلسطين ، وزيادة عدد المسجونين السياسيين ، وتباعد الهوة بين الأغنياء والفقراء ، وإنهيار آمال الوحدة فى المعارك الطائفية والقبلية والعشائرية والقطرية ، وزيادة الإعتماد على الخارج فى السلاح والغذاء وإنتشار

التغريب فى الحياة اليومية ، وسكون الجماهير مهما عصفت بالعالم العربى من أحداث ، فإن التيار الإسلامى يقدم نفسه على أنه الملاذ الأول والمنقذ الأخير . صحيح أن التيار يفتقد الحوار مع باقى التيارات الأخرى باستثناء الأردن والجزائر ، وما زال يمتلك الحق كله فى حين أن مخالفيه فى غواية وضلال ، وأنه لا يقدم برنامجا سياسيا اجتماعيا اقتصاديا يتجاوز الشعارات إلى مضامينها والحاكمية والشريعة إلى الحرية والخبز ، وأنه ما زال يغلب عليه الغضب والحنق والرغبة فى الثأر والتدمير والعنف مما ناله على أيدى نظم الليبرالية والقومية والماركسية من تعذيب واعتقال وتهميش وإستبعاد من الحياة العامة ، يريد هدم كل شىء ويبنى من جديد دون تطوير لما هو قائم تدريجيا حتى يقترب الواقع من المثال ، وبالتالى يقع ضحية الثنائية المتصارعة بين الحق والباطل ، الله والطاغوت ، الإيمان والكفر ، الإسلام والجاهلية ، طبقا لجدل الكل أو لاشىء . ومع ذلك ما زال يمثل القوة المرئية واللا مرئية كفاعلية قادرة على إحداث تغير أجتماعى . ويكون السؤال فقط إلى أين ؟

وبالرغم من هذه التعددية التى يفرضها الواقع العربى المعاصر فى الفكر والسياسة إلا أن الأهداف العربية القومية واحدة . لا تعنى التعددية إذن التشتت والتضارب والإختلاف والتناقض والتقاتل والتكفير والإتهام المتبادل بالخيانة والعمالة بل تعنى اختلاف الأطر النظرية فى تحقيق أهداف قومية واحدة يتفق عليها العرب والمسلمون جميعا : تحرير الأرض من الإحتلال ، الحرية والديمقراطية ضد القهر والإستبداد ، العدالة الاجتماعية ضد الفرق الشاسع بين الأغنياء والفقراء ، وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئه الطائفية والعشائرية والقبلية والأسرية ، التنمية المستقلة ضد الاعتماد على الغير فى الغذاء والسلاح والثقافة ، تأكيد الهوية وإثبات الذات حماية من التغريب وتقليد الآخر والتبعية له ، حشد الجماهير وتعبئتها ضد السلبية والسكون واللامبالاة . وهنا يتم تحقيق نموذج الوحدة والتنوع ، وحدة الغايات وتنوع الوسائل . فالوحدة بلا تنوع فراغ وتجريد وموت ، والتنوع بلا وحدة تشتت وتضارب وتفتت وضياع .

إن المآثر التى يمكن أن تنتج عن حق الإختلاف عديدة . منها الديموقراطية ، وحق الآخر فى إبداء الرأى ومنع الإستبداد ، والإستماع إلى الرأى الآخر ، والحوار والتدبر والمشورة . وذلك أقوى للحاكم وأرسخ للنظام من الإستئثار بالرأى . الحاكم المستبد برأيه ضعيف خائف ، يخشى من الحوار والمشورة ، لا يأمن الانقلابات عليه إذا ما ضعف جنده ، وخفت قبضته ، وقوى الرأى الآخر ، وأصبح قادرا على حشد الناس والتعبير عن الصالح العام . إن حق الاختلاف يمثل عودا إلى تاريخنا العظيم ، إحياء لتراث فقهاء الأمة كما أنه عود لثقافتها وممارستها إلى اصولها فى الكتاب والسنة . وهو فى نفس الوقت كسب لإحترام الغير لنا وعدم معايرتنا بأنه هو وحده الذى عرف حرية الرأى وحق الاختلاف وأحترام الرأى الآخر والتعددية فى حين لم يعرف غيره إلا الإستبداد بالرأى ، الرأى الواحد ، وقهر الرأى الآخر حتى أنه تم الربط بين حضارات الشرق والواحدية فى الفكر والسياسة ، فى العقيدة والشريعة فيما سمى باسم « الاستبداد الشرقى » الذى يقوم على الإله الواحد ، والملك الواحد ، والحزب الواحد ، والرأى الواحد والذى إستقر ربما فى حديث الفرقة الناجية الذى ما زال يشكل وجداننا ويعمل فى شعورنا ولا شعورنا .

**إن ثقل الف عام من احادية الراى فى وعينا القومى ليرجح باستمرار التعددية وحق الإختلاف الذى كان وراء حضارتنا الأولى فى القرون الاربعة الأولى . ومن ثم كان وعينا القومى اعرجا ، له ساق طويلة فى الاستئثار بالراى وساق قصيرة فى التعددية وحق الاختلاف لذلك نتجه فى سيرنا باستمرار نحو احادية الرأى . كما أن رؤيتنا للعالم عوراء نرى بعين واحدة احادية الراى ولا نرى بالعين الاخرى التعددية وحق الاختلاف فإلى اى حد يستطيع فكرنا القومى أن يعيد التعادل بين الكفتين ، بين الراى والراى الآخر ، وان يصبح وعينا القومى بساقين متساويتين ، وان تصح رؤيتنا للعالم بعينين اثنتين ؟ هذا هو التحدى التاريخى امام الفكر العربى أن يعيد التوازن إلى الوعى القومى خلال الألف عام من الراى الواحد إلى سبعمائة وزيادة القرون الأربعة الأولى من حق الاختلاف بثلاثة قرون اخرى ، الزمن المنقوص من الراى الواحد حتى يقع الحوار بين تيارين متكافئين ، سبعمائة عام من احادية الراى وسبعمائة عام اخرى من حق الاختلاف . هنا فقط ، وبعد هذا الجهد التاريخى ، والسباحة ضد التيار لعدة اجيال ، بداها رواد النهضة ، تستطيع الثقافة العربية ان تجمع بين الوحدة والتعدد ، بين الحق الواحد وتعدد قراءاته والإجتهاد فيه طبقا لروح كل عصر .**



من فضله القلب يتكلم اللسان

للفنان منير الشعرانى

# المــــواطنـــــة

تقدير بأن الفقه الإسلامي إذ تعرض باستفاضة لمسائل القانون الخاص ، هو لا يزال بالنسبة لموضوعات القانون العام فى مرحلة تقتضى الاجتهاد .

من هنا تصبح قضية المواطنة - التى هى فى تقدير الكاتب موضوع خاص بين المسلمين وغير المسلمين بعد استقلال البلاد من ايدى الاستعمار والاستقلال - مسالة تحتاج إلى اجتهاد جديد .


## وليم سليمان قلادة

وكيل مجلس الدولة السابق وصاحب مؤلفات عديدة فى التاريخ المصرى والوحدة الوطنية .


فى الفقه مسائل هامة تحتاج يثير الجانب السياسى من إلى فحص عميق وموضوعى ، فمنذ أكثر من خمسة وستين عاما ، سجل الأستاذ الدكتور « عبد الرازق السنهورى » فى رسالته عن الخلافة التى نشرها فى فرنسا عام ١٩٢٦ ، أن الفقهاء لم يكونوا مقبلين على دراسة فروع القانون العام فى حماس مماثل لذاك الذى كان يدفع اجتهاداتهم فى مجال القانون الخاص . كانوا فى حالة شلل فى دراساتهم بسبب النظام الاستبدادى الذى ساد العالم الإسلامى منذ صعود بنى أمية . ويقول : إن ثمة حقيقة هى أن نسبة النصف من الفقه الإسلامى - موضوعات القانون العام - وهو قدر ليس بالأقل اهمية ، لا يزال فى دور الطفولة . ولقد عاشت الجماعة الإسلامية زمانا طويلاً بدون نظم للقانون العام بالمعنى الصحيح ، خاضعة لنظم تتناقض تماما مع روح الاسلام[1]

وهذا هو نفس ما يقرره الأستاذ الدكتور « عبد الحميد متولى » ؛ فهو يقول : إنه بينما نجد علماء الفقه الإسلامى قد عُنُوا عناية كبرى بمسائل الأحوال الشخصية واحكام العبادات والمعاملات - فإن تراث هؤلاء العلماء يفصح عن ضعف عنايتهم بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ( وبوجه خاص بأحكام القانون الدستورى . ويورد ما قاله « كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر » من أن الفقه الاسلامى فى هذه المجالات لا يزال فى دور الطفولة . ويضيف : « كان ذلك مما ذكر الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى منذ اربع وأربعين من السنين ( يكتب عام ١٩٧٠ ) ، وبعد نحو من أربع وأربعين من السنين من ذلك الحين لا يزال ذلك الطفل فى المهد يحبو ، لا يكاد ينهض حتى يكبو »[2]

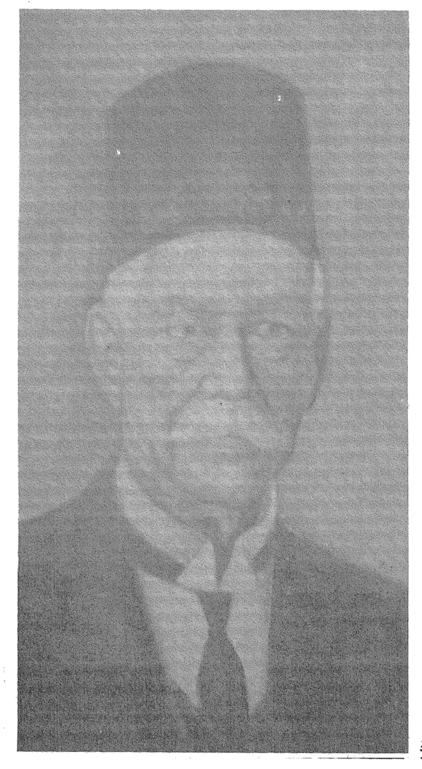
كيف إذن يكون الخروج من هذه الأزمة ؟

بادىء ذى بدء - يبدو انه كلما اثير موضوع المواطنة وحقوق المواطنين السياسية ، اتجه الفحص فورا إلى مركز غير المسلمين ، بمعنى ان يكون ثمة تسليم مبدئى ومفترض بأن قضية الحقوق السياسية - إقرارها وممارستها ، غير واردة بالنسبة للمسلمين . بل تتخذ حالة هؤلاء نموذجا ومعياراً لحالة غير المسلمين - فيقال « لهم ما لنا ( أى ما للمسلمين ) وعليهم ما علينا » . إن هذه المقولة لا تعطى الإجابة على السؤال المطروح بل هى ، فى حقيقة الأمر ، تجيب على السؤال بأن تطرح سؤالا مبدئيا وأساسيا : ما هى حقوق المسلمين السياسية تجاه الحاكم كما تتبدى فى الفقه السياسى الإسلامى المعبر عن الممارسة الواقعية ؟ ولو أن هذا الجانب الأساسى من المشكلة تم حله حلا مرضيا ، فإن الجانب الفرعى ينقضى فلا تنشأ بسببه مشكلة .

وتزداد المسألة صعوبة إذا أخذنا فى

الاعتبار ، وكما يقرر ذلك « د . محمد سليم العوا » : « أن الدول الاسلامية القائمة اليوم تمثل نوعا جديدا من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء ، لأنه لم يوجد فى أزمانهم » فهذه السيادة لم تؤسس على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها . بل تشاركت جميع مكونات الشعب فى كل من هذه الدول فى إنشائها . ويضيف د . العوا ، أن الدولة الاسلامية التى قامت فى العصور الأولى « قد انقضت وصارت تحت سيطرة الاستعمار الغربى . ولكن الشعوب قاومت هذه السيطرة ، وشاركت فى هذه المقاومة جميع مكونات الجماعة . المسلمون وغير المسلمين ، « فخاضا معارك المقاومة معا ، وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبى ، أو طغيان العملاء المحليين معاً . ومن مسلسل المقاومة المستمرة ، وقوة الصمود المتجددة ، وحركة التاريخ الذى يداول الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه ـ من ذلك كله نشأت الدول الإسلامية القائمة اليوم . روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعا بدمائهم ، ودعا إلى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون منهم جميعا »[٣] وبهذا الجهد المشترك من جميع المكونات استردت الجماعة دولتها .

هذا الواقع الجديد لم يعرفه الفقه السياسى الإسلامى . ويصبح الاجتهاد فيه وارداً ، بل واجباً .


سعد زغلول

وفى حقيقة الأمر فإن النظام الدستورى لا يقوم فى جماعة بإعلان مبدأ أو نص ـ بل لابد لهذا النص أن يكون تسجيلا لانجازات حركة تجرى على صعيد الواقع لاستخلاص حقوق المحكومين .

ونحن نتابع فيما يلى بعض المواقف الحاسمة المتتابعة فى الحركة الدستورية المصرية ، نجح المحكومون فى كل منها فى تحقيق خطوة هامة فى مسار كفاحهم المستمر لاختراق حاجز السلطة .

ـ ١ ـ

حفظ التاريخ المصرى بعد الفتح العربى أسماء ولاة عاشوا فى مصر مدة كافية مكنتهم من إدراك خصوصية مصر وأهلها ـ فتميزت عهودهم بالاستقرار والعدل . فى مقدمة هؤلاء الولاة ، عمرو بن العاص ( ٢٠ ـ ٢٤ ، ٤٠ ـ ٤٣ هـ ) ومسلمة بن مخلد الأنصارى الذى ظل فى الولاية خمسة عشر عاما ( ٤٧ ـ ٦٢هـ) وعبد العزيز بن مروان الذى استمر واليا إحدى وعشرين سنة ( ٦٥ ـ ٨٦ )[٤]

على أن عديدا من الولاة تعاقبوا على مصر لم يكن غرضهم الأساسى ـ كما تقول د . سيدة إسماعيل كاشف ، إلاَّ جبايَة أكبر قدر ممكن من الأموال . ومما كان يزيد من رغبتهم هذه قصر مدة ولاية كل منهم . ويتبين من الجدول الذى أوردته الاستاذة فى نهاية كتابها أن عدد الولاة على مصر منذ الفتح حتى قيام الدولة الطولونية (٢٣٤ سنة ) بلغ ١١٤ واليا . وإذا استثنينا مدة حكم الولاة الثلاثة المشار إليهم (٤٣ سنة ) فإن مدة ولاية كل من الباقين تكون أقل من سنتين . وتعلق على ذلك فتقول : إن قصر مدة الولاة وتزعزع مراكزهم جعلهم يتفرغون لجمع المال[٥]

استمرت الأوضاع على هذا النحو حتى سنة ١٠٧ هـ ، وفى ولاية عبيد الله بن الحجاب بدأت مقاومة « أهل الأرض »[٦] للسياسة المالية الظالمة التى تتبعها الدولة وولاتها فى البلاد . ونحن نغوص هنا فى أعماق التاريخ المصرى ؛ إلى مناطق غير مأهولة فى الدراسات التقليدية . إن الرؤية « المصرية » لتاريخ هذا الشعب هى وحدها التى تبرز هذه المناطق للعيان . وإنها لشهادة فخر لهذا الشعب ـ أن يرفض الظلم ، وأن يثور ضد الظالمين وأن يجهد لاستخلاص حقوقه المدنية والسياسية وبدون ذلك فإن حكم التاريخ الإنسانى على شعب مصر يكون قاسيا مهينا .

وفى حقيقة الأمر ، فإن حركة المحكومين فى مصر لاستخلاص حقوقهم متواصلة ، من قبل الإسلام وبعده . بل يمكن ايجاز التاريخ المصرى فى عبارة واحدة : إن تاريخ مصر هو متابعة حركة المحكومين لاختراق الحاجز الفاصل بين الحكام والمحكومين ، كى يصبح هؤلاء هم حكام أنفسهم وأرضهم . وهى حركة وئيدة مستطيلة تحتاج متابعتها إلى نفس طويل ، وعين حادة تكتشف الصلة بين مراحل الحركة ، وبالأكثر ـ تسجل التقدم ، وإن كان ضئيلا فى كل مرحلة عما سبقها .

وقد سجل المؤرخ المصرى العظيم تقى الدين المقريزى فى كتابه « الخطط « الثورة الكبيرة فى مصر ـ الثورة العارمة التى شملت مصر كلها »[٧] والتى استمرت أكثر من تسعة شهور ونصف شهر ، من جمادى الأولى سنة ٢١٦ إلى صفر سنة ٢١٧ هـ . وصمد أهل البشمور ـ وهى المنطقة الرملية الواقعة على ساحل الدلتا بين فرعى النيل أمام هجمات قوات الدولة ، حتى تطلب الموقف قدوم الخليفة المأمون بنفسه إلى مصر لإخمادها .

يقول مؤرخنا :

« فلما كان فى جمادى الأولى سنة ست عشرة ومائتين ، انتقض أسفل الأرض بأسره ـ عرب البلاد وقبطها ، وأخرجوا العمال وخلعوا الطاعة لسوء سيرة عمال السلطان فيهم ، فكانت بينهم وبين عساكر الفسطاط حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة أمير المؤمنين المأمون إلى مصر ، لعشر خلون من المحرم سنة سبع عشرة ومائتين . فسخط على عيسى بن مصر الرافقى وكان على إمارة بمصر ، وأمر بحل لوائه وأخذه بلباس البياحق عقوبة له . وقال : لم يكن هذا الحدث العظيم إلا عن فعلك وفعل عمالك .. حملتم الناس ما لايطيقون ، وكتمتنى الخبر حتى تفاقم الأمر واضطرب البلد » .

ثم حمل المأمون على الثائرين « فى عساكر عظيمة »[٨] فأوقع بهم حتى نزلوا على حكم أمير المؤمنين ـ فحكم فيهم بقتل الرجال وبيع النساء والأطفال فبيعوا ، وسبى أكثرهم ، وتتبع المأمون كل من يومى إليه بخلاف ـ فقتل ناسا كثيرا . وارتحل[٩]

على أنه [illegible] انت الثورة الشعبية التى اشتركت فيها مكونات الجماعة التى تعيش على أرض مصر ـ عرب البلاد المسلمون وقبطها ، قد جرى إخمادها ، فإن ثمة أثراً سياسيا يرصده الدكتور حسين نصار فى دراسته الهامة عن « الثورات الشعبية فى مصر الإسلامية » ، فلديه أن قيام الدولة المصرية المستقلة فى مراحلها المتتابعة

بدءا من الدولة الطولونية عام ٢٥٧ هـ ، انما هو ثمر الثورات والحركات التى قام بها المصريون فى الفترة السابقة عليها[١٠] .

ولم يكن أثر هذه الثورة سياسيا وحسب ، بل أنه كان يعيش فى هذه الفترة الثورية من التاريخ المصرى والتى استمرت أكثر من مائة عام ، كان يعيش فى مصر رجال من أكابر الفقهاء ورجال العلم ـ نقرأ فى سيرتهم وتراثهم تقديرا خاصاً لهذا البلد وتعاطفا مع مكونات شعبه . ولعل هذا التقدير يتجلى أوضح ما يكون فى كتاب عبد الرحمن بن الحكم « فتوح مصر وأخبارها » ، فقد بدأ به تقليداً سيظل يتابعه جميع المؤرخين المصريين فى العصور الوسطى وحتى الطهطاوى فقد بدأ تأريخه « بذكر بعض فضائل مصر » ويفيض الكتاب تقديرا لمصر ـ أرضا وشعبا ، ويعتبر هذا الكتاب بحق ، التعبير الصادق الأصيل عن الثورة المصرية فى القرن الثانى ـ الثالث الهجرى .

هكذا فى هذه المرحلة المبكرة تتبدى عناصر من الخصوصية المصرية : توافق مكونات الجماعة ، الإعزاز العميق للأرض والنزعة المتأصلة لتحقيق الاستقلال .

إن هذه الثورة التى تعرف فى التاريخ المصرى بثورة البشامرة أو البشموريين نسبة إلى المنطقة التى شهدت أعنف مراحلها ـ تستحق دراسة خاصة توضح ظروف قيامها ومسارها وآثارها .

ـ ٢ ـ

ولقد تبدت وحدة مكونات الأمة منذ المراحل المبكرة أثناء المعارك ضد المعتدى الخارجى ، وهى المعارك التى يدافع فيها أهل الأرض عن أرضهم ؛ ذاك ما حدث أثناء حروب الفرنجة ( الصليبية ) ويتضح من مسار هذه الحروب أن المعتدين الوافدين عاملوا المصريين كفصيلة واحدة تواجههم .

نقرأ فى تاريخ البطريرك ميخائيل ( ١٠٩٢ ـ ١١٠٢ م ) أنه وصلت عساكر الفرنج من البلاد الافرنجية إلى الشام فى خلق كثير وملكوا انطاكية وما يليها ثم ملكوا مدينة القدس الشريف وما يليها فى شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين وأربع ماية الهلالية وصرنا معشر النصارى القبط لا نصل إلى الحج إليها لأجل ما هو من بغضهم لنا[١١] .

وقد عبر الفنانون والصناع المعاصرون لهذه الحروب عن وحدة مكونات الجماعة وهى تجاهد للدفاع عن وطنها ـ بابداع تحفظ المتاحف المصرية نماذجه . ففى متحف مطار القاهرة الدولى ( القديم ) مقبض سراج من البرونز : صليب يحوطه هلال ، ويرجع إلى القرن الثانى عشر . وثمة نموذج آخر مشابه محفوظ فى المتحف القبطى ويرجع إلى القرن الثالث عشر .

هذا ـ وفى لحظة مشابهة من التاريخ المصرى ، وبعد ستة أو سبعة قرون ، بعثت النفس المصرية من أعماقها ، بابداع جمعى تلقائى ، هذا الرمز ليكون علم ثورة ١٩١٩ .

ـ ٣ ـ

وتمضى حركة المحكومين لاختراق حاجز السلطة فى مواجهة حكم المماليك والعثمانيين . وهذا الجانب من تاريخ الشعب المصرى لم يدرس بعد الدراسة التى يستحقها .

ومن بين الحركات الهامة فى هذه المرحلة ما حدث فى شهر ذى الحجة سنة ١٢٠٩ هـ ( ١٧٩٥ م ) ، حين كانت مطالب الثائرين حسب رواية الجبرتى « نريد العدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات التى ابتدعتموها وأحدثتموها » . وبعد مفاوضات ومناورات من جانب المماليك أقر هؤلاء بأنهم « تابوا ورجعوا والتزموا بما شرطه العلماء عليهم ... يسيروا فى الناس سيرة حسنة ، وسجل القاضى ذلك فى وثيقة أصدر بها الباشا فرمانا وختم عليها الأمراء .

ولكن ، إذ لم يكن من ضمان لهذه التعهدات سوى كلمة الحكام « عاد كل ما كان مما ذكر وأكثر »[١٢]

على أن الأمور تتغير جذريا بعد ضرب قوة المماليك وهزيمتهم . ففى العام ١٢٢٠ ـ ١٨٠٥ ، يقوم الشعب المصرى باختراق جاسم لحاجز السلطة ، فيفرض إرادته بعزل الوالى وتسمية الحاكم الجديد . وكما سجل المقريزى مراحل موجات ثورة البشامرة ، فقد رصد الجبرتى ، يوما بيوم ، أحداث الثورة المصرية فى مفتتح القرن التاسع عشر . ويورد كيف اعتز الوالى بأنه مولى من طرف السلطان فلا يُعزل « بأمر الفلاحين » ويسجل المواجهة الفقهية بين رجال الوالى والسيد عمر مكرم الذى أعلن حق أهل البلد فى عزل الوالى الظالم . وينجح الشعب المصرى فى فرض إرادته ، فيجرى عزل الوالى ويتم تعيين من أختاره الشعب .

وهنا ايضا تكشف الثورة الشعبية عن أنها حركة الإنسان المصرى بصفته كذلك ، تقوم بها جميع مكونات الجماعة . يروى الجبرتى أنه أثناء تنظيم المواجهة مع السلطة القائمة حضر

فى بيت السيد عمر : كتخدا محمد على ، وجرجس الجوهرى والشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير والقاضى وتشاوروا على الأمر ونسقوا حركتهم[١٣]

ومن الطبيعى ، وقد ضمت الصفوة من قادة الشعب ممثلين لمكونات الجماعة ـ المسلمين والأقباط ، من الطبيعى أن تكون الجماهير المحتشدة والمصممة على التغيير شاملة للمسلمين والقبط ، فالمظالم كانت تحيق بالمحكومين جميعا ، فلابد أن تكون ثورتهم عامة يشارك فيها الكل لتغيير الأوضاع .

ـ ٤ ـ

وقام محمد على بمشروعه العسكرى الاقتصادى الاجتماعى ، ويظهر فى مسار المشروع عامل سيكون له أبلغ الأثر فى تطوره ، خاصة أنه سيظهر فى مراحل تالية من هذا المشروع . نعنى بذلك احتياج الحاكم لأهل الأرض من المحكومين لتكوين جيشه وإدارة مشروعاته فى لجان ومجالس متعددة هكذا ، « فمنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم »[١٤] ويقول الأستاذ شفيق غربال « لقد حل محمد على الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى أوجدته الديمقراطية الفرنسية ، وليدة الثورة الفرنسية ـ أى التجنيد العام ، وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية ... وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيها ونفاد مواردها »[١٥] وكان قرار التجنيد امرا يسلتزم به على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله ، إن تغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير نفسه »[١٦]

وإلى جانب هذه التغييرات التى كانت تحدث على الصعيد العملى ومن خلالها يتواصل زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة وئيدا وتدريجيا ـ كان الفكر المصرى يبذل الجهد لوضع هذه الحركة فى صياغات نظرية ، بالاستعانة بخبرة محكومين آخرين نجحوا فى حركتهم وأصدروا الوثائق الدستورية ، وأقاموا المؤسسات التى يمارسون من خلالها سلطاتهم . هذه الاستعانة ليست جديدة فى تاريخ الفقه ـ فقد أوضح الدارسون كيف استعان فقهاء السياسة فى الدولة الأموية والعباسية بالتراث الساسانى والشرقى عموما .[١٧]

ونقرأ فى كتاب حديث للأستاذ محمد الغزالى :

« إن الديمقراطيات الغربية إجمالا وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة ، ويجب أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لنسد النقص الناشىء عن جمودنا الفقهى قرونا طويلة . وقد قلت ومازلت أقول : إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام ، فإذا سبقنا غيرنا فى شئون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه ، ولا معنى لابتداء السعى من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال ! ... الخ ... »[١٨]

ـ ٥ ـ

وفى مسيرة المحكومين لاختراق حاجز السلطة يتبدى إصرارهم على إبقاء الطبيعة التعددية لجماعتهم فقد حدث فى عصر الظلام الذى جاء بعد انهيار مشروع محمد على ، أن عباس الأول كان يبغض النصارى فأخرج منهم من كان يتولى منصبا حكوميا ونالهم أذى واضطهاد شديد ، ثم أمر بإخراج جميع المسيحيين من الأراضى المصرية ونفيهم إلى السودان . وأرسل إلى الشيخ الباجورى شيخ الإسلام يومئذ يسأله فى ذلك ولكن الشيخ رفض بشدة موافقة الحاكم واستنكر فعله[١٩]

هذا هو المميز الأساسى للخصوصية المصرية ـ حضور « الآخر » الدينى فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، بكل ما يترتب على ذلك من آثار وجدانية ودستورية وتشريعية وإدارية .

ـ ٦ ـ

وتدخل الحركة الدستورية مع عصر إسماعيل مرحلة حاسمة ، وأدارت الصفوة المصرية معركتها بذكاء ووعى لاستخلاص الحقوق الدستورية والسياسية فى أشكال تنظيمية ومؤسسية محددة[٢٠]

ويظهر هنا مرة ثانية العامل الهام الذى رأيناه فى مرحلة محمد على ، نعنى بذلك احتياج الحاكم للمحكومين من أجل تنفيذ مشروعه .

كانت البنوك الأجنبية تقبض يدها فلا تقدم لإسماعيل القروض التى يحتاجها ـ ومن ثم بدأ يتجه إلى ثروات ملاك الأراضى فى الداخل . ومن أجل إقناع الأعيان بما يريد ، اتجه إلى إشراكهم ـ حتى مستوى معين ، فى عملية الحكم . وهكذا أنشأ « مجلس شورى النواب » عام ١٨٦٦ .

وفى حقيقة الأمر فإن إنشاء هذا المجلس يمثل خطوة هامة فى مسار اقتحام المحكومين لمجال السلطة ـ تخضع لمبدأ التدرج وهو المنهج الطبيعى فى تطور النظم .

ويتكون المجلس من ٧٥ عضوا « من الأهالى التابعين للحكومة ومن أولاد

الوطن » ويتم انتخاب أعضائه بواسطة عمد البلاد ومشايخها وأعيانها لمدة ثلاث سنوات . ومنذ أول تشكيل للمجلس وحتى النهاية ضم أعضاء من جميع مكونات الجماعة - مسلمين وأقباطا ، بالانتخاب .

وتبدت من أعضاء المجلس مواقف متميزة تدل على وعى وطنى وتمسك بوحدة الشعب والمقدرة السياسية . كما فى قراره الخاص بفتح أبواب المدارس التى تنشئها الحكومة لأبناء الشعب من جميع الأديان .

وساهم الفكر المصرى فى هذه الحركة العامة للجماعة المصرية ، ففى ١٨٦٩ - أى بعد ثلاث سنوات من إنشاء مجلس شورى النواب أصدر رفاعة الطهطاوى مؤلفه الثانى الهام « مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » وهو برنامج عمل شامل للمجلس ، يقدم الخطوط الرئيسية والتفصيلات لمشروع نهضة جديد . والمنطلق هنا « صفة الوطنية » التى تستدعى أداء حقوق الوطن . ويتابع الطهطاوى التقليد الألفى لدى المؤرخين المصريين الذين كانوا يبدأون تأريخهم بذكر فضائل مصر . وهو يقيم الرابطة بين المصريين على أساس « الأخوة الوطنية » و « النخوة الوطنية »(٢١)

ومع مجىء عام ١٨٧٩ بلغ التدخل الأوربى فى شئون مصر المالية أقصاه ، ودخل الوزارة وزيران أوربيان . واضطربت الأحوال ، واعتزم الوزيران التخلص من مجلس شورى النواب لتكون لهما الكلمة العليا دون حسيب . وحين توجه رياض باشا لفض دورة المجلس يوم ٢٧ مارس ١٨٧٩ ، رفض الأعضاء . وقال محمد أفندى راضى : إن المجلس طلب النظر فى المسائل المالية ولم يرد إليه رد منذ ثلاثة شهور ، ولذلك لابد من استمراره لأجل رؤية هذه المسائل . وأضاف باخوم أفندى لطف الله : « إن توجهنا إلى البلاد بهذه الكيفية ربما حصلت منه زعزعة للأهالى ... الذين قال لهم النظار إن نوابكم موجودون للنظر فى راحتكم » وطالب بالبدء فى نظر الميزانية .

ولكن رياض أصر على موقفه

حينئذ عقدت صفوة الأمة « الجمعية الوطنية » واتفقوا على وضع تسوية يمكن للبلاد بها وفاء ديونها بضمان أموالهم ؛ « فلأجل ذلك نحن عن أنفسنا



الجبرتى

ونيابة عن أبناء وطننا ، صممنا جزما على بذل كل مجهودنا فى تأدية ديون الحكومة ... وبذا صارحتم هذا إعلانا بتصديق ذلك ، وبأننا متحدون اتحادا تاما قولا وفعلا فى الإجراء » . وفى مقابل ذلك طالبت الجمعية الوطنية بتشكيل وزارة وطنية مستقلة وإقصاء الوزيرين الأوربيين عنها وتقرير نظام دستورى للبلاد قوامه جعل الوزارة مسئولة أمام مجلس النواب . وتمت صياغة « اللائحة الوطنية » ( الدستور ) ووقع على هذه القرارات أعضاء الجمعية وفى مقدمتهم شيخ الإسلام وبطريرك الأقباط )(٢٢)

وقبل الخديو اللائحة

واحتج الوزيران الأوربيان

وكلف الخديو شريف باشا بتأليف الوزارة ، وسجل فى كتاب قبوله أنه موافق على ما جاء فى اللائحة الوطنية . وتوالت الاحتفالات ابتهاجا بهذا النصر الوطنى .

واجتمع مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩ ، وقدمت إليه الوزارة مشروع الدستور ولائحة الانتخاب وقد وضع على أساس قرارات الجمعية الوطنية .

ولقد جاءت مواد هذا الدستور تعبيرا عن محصلة الحركة الشاملة التى ضمت جميع مكونات الجماعة وهى تجهد لاختراق حاجز السلطة . وانمحت فى هذا المجال الفروق بين المصريين بسبب الأصل أو الدين . وبزغ مبدأ المواطنة فى أخطر تطبيقاته ؛ فطبقا للمادة الثامنة « كل نائب يعتبر وكيلا عن عموم الأمة المصرية » . ثم إن قرارات مجلس النواب لم تعد استشارية وحسب بل أصبحت ملزمة للحكومة .

ولكن السلطان العثمانى أجهض كفاح الشعب المصرى ، فأصدر فى ٢٦ يونيه ١٨٧٩ أى بعد أربعين يوما من ذروة انتصار المصريين « إرادة » فرماناً بخلع إسماعيل وتنصيب توفيق خديويا لمصر .

— ٧ —

— وتواصل الحركة الوطنية الدستورية المصرية مسيرتها - فبعد أن تولى الخديو توفيق حاول استعادة سلطاته المطلقة ولكن واجهته مقاومة شعبية صلبة ، حققت هدفها بإجراء انتخابات مجلس النواب عام ١٨٨١ ونجح فيها أعضاء من الأقباط . وعرض

على المجلس مشروع الدستور . حينئذ تدخلت فرنسا وانجلترا تعترضان على اجتماع المجلس وتبديان عزمهما على إعادة سلطات الخديو وتطلبان منع المجلس من إقرار الميزانية .

ثم فرضت الإرادة الشعبية على الخديو إصدار الدستور وتتابعت جلسات المجلس إلى أن انتهت دورته في مارس ١٨٨٢ .

ونفذت الحركة العامة للجماعة إلى داخل الجيش ، فتحركت القيادات المصرية فيه رافضة أن تكون دوما في المركز الأدنى بالنسبة للقيادات العليا التركية والشركسية . ثم تطور التمرد داخل الجيش ليندمج في حركة الجماعة للمطالبة بالإصلاح في مختلف نواحى الحياة المصرية .

ــ ونظمت الحركة نفسها في « الحزب الوطنى المصرى » الذى ينشر برنامجه الرسمى الأول في أول يناير ١٨٨٢ كما صاغه الشيخ محمد عبده .

وطبقا للمادة الخامسة منه « الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينيا ، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه ـ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ...[٢٣] .

وفى هذا المجال الشامل كانت المواجهة بين الخديو مدعما بالقوى الأجنبية وعرابى معبرا عن حركة الشعب . وأصدر الخديو في ٢٠ يوليو ١٨٨٢ أمرا بعزل عرابى ، وأذاع منشوراً يبرر فيه إحتلال الانجليز للاسكندرية ودعا الأهالى إلى التخلى عن عرابى والأنضمام إليه ومناصرة الأنجليز .

ــ ومرة أخرى يلتئم صفوة الجماعة المصرية في ٢٢ يوليو ١٨٨٢ في « الجمعية العمومية » التى تكونت من خمسمائة عضو وأصدرت قرارها برفض عزل عرابى ، وبتوقيف أوامر الخديو ( عزله ) وما يصدر من وزرائه الموجودين معه في الأسكندرية لخروجه على القانون . وكان على رأس الجمعية شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط[٢٤] .

وهكذا للمرة الثانية في القرن التاسع عشر يصدر عن الجماعة المصرية قرار بعزل الحاكم ، وقد أوردنا فيما سبق كيف عزلت الجماهير . الوالى العثمانى عام ١٨٠٥ .

وبهذا القرار الجديد عبرت الجماعة بجميع مكوناتها عن سلطتها في إصدار القرارات السيادية.إن هذه الممارسة المضطردة ـ ويدخل في إطارها ما صدر عن الجمعية الوطنية عام ١٨٧٩ ـ هى الأساس لبناء فقهى سياسى دستورى مصرى أصيل .

وللمرة الثالثة في القرن التاسع عشر يضرب الخليفة العثمانى الحركة الوطنية الدستورية المصرية ، فيصدر إعلانا بعصيان عرابى .

أما الشعب المصرى فقد وقف بكل امكانياته البشرية وموارده المتنوعة لدعم جيشه والدفاع عن بلاده . وتحفظ الوثائق في هذا المجال أسماء المسلمين والأقباط بدون تفريق ـ تعبيرا عن موقف الجماعة الوطنى الموحد . وأعلن بطريرك الأقباط ان الأنجليز بعدوانهم على مصر واحتلالهم لها خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة وأشاد عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية بهذه المواقف الوطنية .



وادركت دولة الاحتلال منذ البداية أن تأمين وجودها في مصر لن يتحقق بمجرد وضع جزء من جيشها على أرض الكنانة ـ بل لابد إلى ذلك ضرب المشروع الحضارى الذى ثبت أنه ينمو ويتعمق ويتسع ، وفى صميمه الحركة الدستورية ، التى لا يمكن أن تتواصل وتتأصل إلا في مجتمع موحد . ومن ثم قام المخطط الانجليزى على محورين أساسيين :

ا ـ ضرب الحركة الدستورية وإلغاء جميع انجازاتها ووضع نظام للحكم تطلق فيه من جديد يد السلطة دون قيد أو رقيب .

ب ـ وضع الخطط لضرب وحدة الجماعة ، مع صياغة نتائج الفرقة في نصوص دستورية ودولية[٢٥] .

١ ـ طبقا للقانون النظامى الصادر في أول مايو ١٨٨٣ أنشىء مجلسان : مجلس شورى القوانين ، والجمعية العمومية . ويتكون الأول من ثلاثين عضوا تعين الحكومة ١٤ منهم . ورأيه استشارى وجلساته سرية ويجتمع ست مرات في السنة . وتتكون الجمعية العمومية من ٨٢ عضوا ، منهم عشرون عضوا معينون . ورأيها استشارى فيما عدا تقرير ضرائب جديدة فلابد من موافقتها عليها . وتجتمع مرة واحدة كل سنتين .

ويبين من مقارنة هذا النظام بالتطور الدستورى الذى سبق الاحتلال ، يتضح مدى التراجع الذى أصاب الحركة الدستورية . فلم يعرف النظام مجلس شورى النواب وتطوراته تعيين الأعضاء بل كانوا جميعا منتخبين . ومن ناحية ثانية ، لم تسفر الانتخابات عامى

١٨٨٣ و ١٨٨٩ عن نجاح أى من القبط . على العكس مما رأيناه منذ بدء عمل مجلس شورى النواب ، فقامت الحكومة بتعيين عضو قبطى فى مجلس شورى القوانين .

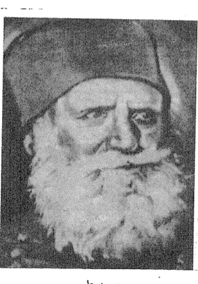
٢ - وحفلت الأعوام من ١٩١٠ - ١٩١٢ بأحداث فتنة بين الأقباط والمسلمين . ولكن الحكمة المصرية فرضت كلمتها ؛ فقد أدرك الجميع أن الاستسلام لمحاولات الوقيعة التى كانت سلطات الاحتلال تديرها بمهارة - لن تكون حصيلته إلا كسبا للمحتل . واقتنع الجميع أن الحل الأمثل لمطالب اى فريق لا تتحقق إلا بمزيد من الترابط والوحدة الوثقى . ويجمع المراقبون على أن حصيلة سنوات الفتنة كانت إيجابية ، بل كانت تأكيدا لفكرة الوطنية المصرية وتصحيحا لفكرة التدين .[٢٦] .

٣ - حينئذ تدخلت السلطة لتكريس الفرقة والطائفية فى المجتمع . فبمقتضى القانون النظامى رقم ٢٩ لسنة ١٩١٣ الذى صدر بالاتفاق بين الخديو عباس الثانى والمعتمد البريطانى كتشنر - أدمج المجلس والجمعية فى هيئة واحدة هى « الجمعية التشريعية » وتتكون من ٦٦ عضوا منتخبا و١٧ معيناً بالإضافة إلى الوزراء . وأسفرت السلطة عن قصدها بوضوح ، فجعلت المعينين يمثلون فئات بعينها : أربعة يمثلون الأقباط ، وثلاثة للعرب ، واثنان للتجار ، والباقى من رجال التربية والدين .

وكما هو متوقع طالما أن ثمة مقاعد للقبط بالتعيين - لم ينجح أحد منهم فى الانتخابات . و لايختلف اختصاص الجمعية التشريعية عن اختصاص الهيئتين السابقتين عليها .

وهكذا يتواصل الانتفاض على النظام الدستورى السابق على الاحتلال ، الذى كان الشعب بجميع مكوناته وزعمائه ومثقفيه - يبذل الجهد لإقامته . وتمخض الأمر فى النهاية إلى مجالس ضامرة العدد هزيلة الاختصاص تحمل فى طريقة تشكيلها جرثومة فصم عرى الوحدة فى الجماعة .

وعلى العموم فإنه بعد الاجتماع الأول للجمعية أجل انعقادها إلى اجل غير مسمى بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى . ولم تدع بعدها للانعقاد حتى قيام ثورة ١٩١٩ .



محمد على

٤ - ولم تكتف دولة الاحتلال بتكريس الفرقة فى نظام دستورى داخلى ، بل أصدرت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى احتفظت فيه بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات ولكن المقاومة الشعبية من جميع مكونات الجماعة واجهت التصريح بالرفض الإجماعى . وفى نفس الوقت قامت السلطة بنفى سعد زغلول ومعه ثلاثة من أعضاء الوفد وواصلت القمع فاعتقلت أعضاء الوفد السبعة وقدمتهم للمحاكمة وعدل حكم الأعدام عليهم إلى السجن والغرامة . من هؤلاء المنفيين والمحكوم عليهم وعددهم ١١ شخصا كان ستة من الأقباط[٢٧] .

— ٩ —

ونصل إلى الذروة التى بلغتها الحركة العامة للجماعة المصرية - ثورة ١٩١٩ . إن هذه تعتبر لحظة الحق فى التاريخ المصرى . ثم صدر دستور عام ١٩٢٣ ، وأجريت الانتخابات وفاز فيها الوفد بأغلبية ساحقة . وبدأ الحكم الدستورى بوزارة سعد زغلول .

وهكذا نجح المصريون فى اختراق حاجز السلطة واستخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم وبجهد مشترك - فدخلوا مجال الحكم معا وفى لحظة واحدة . ويبدو أن هذا ما يعنيه الدكتور العوا فى كلامه الذى أوردنا من قبل ، من أن الدولة التى يعرفها الفقه السياسى الإسلامى « قد انقضت » ونشأ نمط جديد من الدول - لاشك فى انه يحتاج إلى اجتهاد فقهى جديد . إن الدكتور العوا يدعو ابناء هذه الدول أن يتعارفوا ليرتقوا بأوطانهم ويحفظ بعضهم حق بعض بدلا من الاستمساك باجتهادات ناسبت الزمان الذى صيغت له ولم تعد تناسب ما صرنا إليه[٢٨] .

— ١٠ —

هذا الاجتهاد الجديد يصبح ضرورة بالنظر إلى المخاطر التى يتعرض لها النظام الدستورى الوليد من جانب أعدائه المتربصين له . المطلوب إذن

اجتهاد يدعم مكاسب المحكومين ، ويضمن للإنسان ـ بصفته إنسانا ، أى بدون النظر إلى أصله أو دينه ـ حقوقه السياسية والمدنية . ومن أجل هذا التوجه كنا فى مرحلة من مراحل الحركة الدستورية نؤكد على اشتراك جميع مكونات الجماعة متعددة الأديان فى هذه الحركة . حتى إذا نجحت كانت النتيجة المبتغاة والمتحققة من حق الجميع أى من حق الإنسان المصرى .

وفى الحقيقة أن الانتصار الذى حققته الثورة والدستور بتحديد سلطات الملك ، والحكم من خلال مؤسسات نيابية ـ لم يكن هذا كله إلا جولة يحاول بعدها الحكم المطلق استعادة قبضته فى جولة تالية . فتحدث ردة إلى فقه الحكام .

وقد وجد الملك الفرصة مناسبة لذلك بمناسبة إلغاء الخلافة فى ٣٠ مارس ١٩٢٤ ـ أى بعد مضى أقل من شهرين على انعقاد مجلس النواب الأول ـ وكان الملك فؤاد يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذى فرضه عليهم الدستور والبرلمان والوزارة الجديدة . ووجد الملك أنه لو تمكن من أن يقيم نفسه خليفة ، لآلت إليه بالضرورة كل السلطات التى يقررها فقه الحكام للحاكم . ولم يعلن الملك نواياه بل اتخذ طريقه إلى الخلافة من خلال تحرك دينى وهيئة عليا أقيمت للبحث فى أمر الخلافة ـ وأصدرت هذه الهيئة بيانا أوضحت فيه أساليب تولى الخليفة الحكم طبقا لفقه الحكام ؛ إما بالبيعة من أهل الحل والعقد ـ ومؤدى هذا استبعاد الاقتراع العام ، وإما بطريق التغلب وحده ـ أى باستخدام القوة الانقلابية وفرض السلطة رغما عن إرادة الشعب . وأوضح البيان سلطات الخليفة المطلقة التى يمارسها وهو يحكم بدون مشاركة من مؤسسات تمثل المحكومين* . وهى سلطات تجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية .(٢٩)

وإذن لم يعد البحث فى الفقه السياسى مقصورا على الدراسات النظرية ، بل انتقل إلى صعيد الواقع ، وأصبح يمس النظام الدستورى القائم ، وكما استخلصه الشعب المصرى بحركته الدستورية والوطنية على مدى الأجيال الطويلة ، كما تابعنا ذلك فيما سبق .

يقول الأستاذ محمد الغزالى :

« فى الربيع الأول من القرن العشرين حصلت مصر على دستور من أحدث الدساتير وأقواها على حماية الأفراد والجماعات ، لم يعبه إلا أنه أعتبر منحة من الملك ، بيد أن بنوده أمكنت النواب من اعتراض نفقات الملك لما اراد أن يصلح باخرته الخاصة من الموازنة العامة . وانتصرت إرادة الشعب ، وسد باب من أبواب السطو الملكى الكريم ! وبقى هذا الدستور ثلاثين عاما عطل فى أثنائها ، وزورت الانتخابات فى وجوده مراراً ، ومع كل الأزمات التى أصابته . فإن الحريات العامة تغلبت على العلل المصنوعة ، فنمت الرجولة ، ونضجت الكرامة ، وانتعش العلم والأدب ... » .

ويواصل الأستاذ الغزالى فيأسى لأن « الأمر الذى يقبض الصدر ويحدث الأسى أن موقف المتدينين من هذا الدستور كان قلة الاكتراث . فالأزهر الرسمى كان إلى جانب القصر الملكى ولكن شيئا من هذا لم يكن يجيز لجمهور المتدينين أن يقف متفرجا فى ميدان الصراع بين القصر والوفد على احترام هذا الدستور أو إسقاطه . فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد ... »

ويصل الأمر بالأستاذ الغزالى إلى حد أنه يروى أنه فى حوار ، يصفه بأنه عاصف حول موقف المتدينين عامة من قضية الحريات الدستورية ، قال : « وبوصفى عضوا مؤسسا فى جماعة الإخوان فقد تحدثت يوما كثيرا . وكان حوار عاصف قلت فيه : إن المركز العام لا يدافع عن الدستور كما ينبغى . وتماديت فى الغضب فقلت : كأنى أسمع جرس الملكية يدق هنا »(٣٠)

ـــ ١١ ـــ

كيف الخروج من هذه الأزمة ؟

لابد من اجتهاد جديد يراعى ظروف الزمان الذى صارت إليه الدولة :

أولا ـ إن النظام الدستورى الأصيل والفعال لا يقوم فى جماعة بمجرد إعلان مبدأ أو نص موضوع أو مستورد من المكان أو من الزمان . بل إن هذا النظام لايصبح ذا قوة وفاعلية إلا إذا كان تسجيلا لإنجازات حركة تجرى على صعيد الواقع . ومن إيضاح هذه الحقيقة قدمنا فيما سبق بإيجاز بعض العلامات البارزة فى مسار هذه الحركة .

ثانيا ـ الاجتهاد المرجو ينطلق من مفهوم خليفة الله ـ الانسان بقصد استخلاص حقوقه ، واختراق حاجز السلطة الذى يحرمه من القيام بحكم بلاده بنفسه . والاجتهاد الجديد بهذه المثابة ينطلق من مفهوم مغاير لما جرى عليه الاجتهاد التقليدى الذى كان بسبب الظروف التى كانت عليها الدولة ـ يعنى بسلطات الخليفة ـ

الحاكم وضمانها له مطلقة بغير قيد .

ثالثا - إن الإنسان الذى تمضى الحركة لاستخلاص حقوقه ، له طبيعة دينية تعددية . وحين نقرأ صحيفة المدينة الذى يجعل مكونات الجماعة المختلفة فى الدين ، « أمة » واحدة ، للمسلمين دينهم ، ولغير المسلمين دينهم[٣١] - حين نقرأ هذا النص فإننا نجد فيه الجذور الدقيقة - صياغة موفقة ، للشعار الذى تم حوله إجماع الأمة المصرية بعد قرون طويلة :

الدين لله ، والوطن للجميع .

تقول الصحيفة : إن مكونات الجماعة . بينهم النصح والنصيحة - الشورى - الديمقراطية . ففى عبارات د . العوا : « لانشك لحظة ولا مادونها ، انه لولا نقض يهود المدينة عهدهم ، وغدرهم بالنبى والمسلمين - لبقى العهد محترما ، وفاء من النبى بعهده ، وأداء لحق شركائه فيه »[٣٢]

رابعا - إن المصدر الفقهى للمبادىء الأساسية فى النظام الدستورى ، فى صياغاته المتعاقبة منذ عهد إسماعيل بل طوال مراحل الحركة الدستورية وحتى وضع الدستور فى التطبيق خلال العشرينات - هذا المصدر هو « الإجماع »[٣٣] بالمفهوم الفقهى لهذه الكلمة ، أى كمصدر للأحكام . وهو إجماع جماعة ذات مكونات من أديان متعددة كجماعة صحيفة المدينة فالمصريون جميعهم قرروا الحياة معا ، يتشاركون ، فى مساواة تامة ، سلطة الحكم فى بلادهم . وتبدى هذا الإجماع فى موجات متلاحقة على مدى أجيال مستطيلة - منذ ثورة البشامرة التى اشترك فيها المسلمون والقبط معا .

ويجىء الدستور بعد ذلك تسجيلا لهذا الإجماع وتفصيلا لكيفية ممارسته .

خامسا - والهدف هو إقامة « فقه المواطنة » أى النظام الشامل - السياسى والدستورى والقانونى والادارى والاقتصادى - الذى يكون فيه منطلق التعامل وآلياته ، داخل الدولة والمجتمع هو « المواطنة » أى المشاركة والمساواة ، وتتخذ فيه القرارات من جميع المواطنين أو من أغلبيتهم ، والمقصود هنا أغلبية « المواطنين » دون نظر إلى دين أو أصل . جاء فى التقرير المقدم إلى المؤتمر المصرى الذى عقد عام ١٩١٢ « إن الخطأ الفادح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا إلى عنصرين دينيين - أكثرية إسلامية وأقلية قبطية ، لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية أى تقسيم الشىء إلى أقسام تخالفه فى الجوهر » وتابع التقرير كلامه فقال : « على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها ( الأغلبية والأقلية ) غير ثابتة بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة ... »[٣٤] ■

## الهوامش

(١) A. Sanhoury , Le Califat , Paris , 1926 , P . 20 , 21

(٢) عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث - مظاهرها ، أسبابها ، علاجها ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٠ . بمقدمة لفضيلة شيخ الأزهر الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) د . محمد سليم العوا ، الأقباط والإسلام ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٤٢،٤١

وانظر كتاب د . العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥٧ وما بعدها

(٤) على إبراهيم حسن ، مصر فى العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٥٩و٦٠

جمال الدين الشيال ، مصر فى العصر الفاطمى - ملامح مصر فى العصر الإسلامى الأول ، فى تاريخ الحضارة المصرية ، وزارة الثقافة المجلد الثانى ، ص ٤١٨

وانظر تاريخ البطاركة ، طبعة افتس ، ٣ ، ص ٢٤

(٥) على إبراهيم حسن ، المرجع السابق ، ص ٥٨

د . سيدة اسماعيل كاشف ، مصر فى فجر الإسلام ، القاهرة ، ١٩٧٠ ص ١٩٢ - ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٤/٢٠٦/٢٩٨/٣٢٢

(٦) التعبير الذى اطلقه عمرو بن العاص على المصريين فى رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب ، ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، طبعة تورى ، ص ١٦٠

(٧) د . حسين نصار ، الثورات الشعبية فى مصر الاسلامية ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، فبراير ١٩٦٩ ، ص ٢١٥،٦٩،٦٥

(٨) ابن إياس ، بدائع الزهور ، الهيئة المصرية للكتاب ، جزء ١ قسم ١ ، ص ١٤٨

(٩) المقريزى ، الخطط ، الجزء الاولى ، دار صادر بيروت ، ص ٧٩ وما بعدها وتعلق د . نعمات أحمد فؤاد على ما صنعه المأمون بسكان مصر فتقول :

« لقد قسا المأمون على مصر بما لا تغفره له مدنية الانسان ، فلم يرع سابقتها فى الحضارة ، وأحرق قرى بأكملها ، مما أحدث حركة ذعر وحركة نقية . لكن هذا يسىء إلى المأمون نفسه لا إلى الاسلام ... » شخصية مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٤ ، ١٠٤ . وطبعة ١٩٧٨ ، ص ٩٨ .

(١٠) حسين نصار ، المرجع السابق ، ص ٣ وما بعدها

(١١) تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية ،

المجلد الثانى ، الجزء الثالث ، مطبوعات جمعية الآثار القبطية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٤٩

(١٢) الجبرتى ، عجائب الآثار ، ٢ ، ص ٢٥٨

(١٣) الجبرتى ، ٣ ، ص ٣٣٣

(١٤) طارق البشرى ، المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٩

(١٥) ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا ، ١٩٤٨ ، صفحة ف

(١٦) طارق البشرى ، المرجع السابق ، ص ١٤

(١٧) رضوان السيد ، قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف فى الفكر السياسى العربى الاسلامى ـ نظرات فى جدليات العلاقة بين النموذجين السياسيين التاريخيين الايرانى القديم والاسلامى الوسيط ، فى الأمة والجماعة والسلطة ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨٩ وما بعدها .

(١٨) محمد الغزالى ، ازمة الشورى فى المجتمعات العربية والاسلامية ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٦٩

(١٩) وليم سليمان قلادة ، المسيحية والاسلام على أرض مصر ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٤ والمراجع

(٢٠) انظر فيما يلى ومراجعه ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩ وما بعدها

(٢١) الاعمال الكاملة ، نشر د . محمد عمارة ، الجزء الاول ، ص ٣١٩

(٢٢) وليم سليمان قلادة ، محاولة سداد ديون مصرفى القرن التاسع عشر ، الهلال ، اغسطس ١٩٨٦

(٢٣) الرافعى ، الثورة العرابية ، والاحتلال الانجليزى ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، ص ١٤٧

د . محمد عمارة ، الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، بيروت ، الجزء الأول ، ص ١٠٧ وما بعدها

(٢٤) الرافعى ، المرجع السابع ، ص ٤٠٢

(٢٥) لويس عوض ، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ ، الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨١ Cromer , Modern Eggpt, Volti , of 568 .

الرافعى ، مصر والسودان فى أوائل عهد الاحتلال ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٢ ومابعدها ، ص ٢٢٩ وما بعدها ، طلعت اسماعيل رمضان ، الادارة المصرية فى فترة السيطرة

(٢٦) الرافعى ، فى أعقاب الثورة المصرية ، الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٥٩ ص ٣١ ، ٦٨ مصطفى أمين ، من واحد لعشرة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١٣٠ وما بعدها طارق البشرى ، المسلمون والأقباط ، ص ١٥٠ وما بعدها

(٢٧) البشرى ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٨

مصطفى أمين ، الكتاب الممنوع ، ٢ ، ص ٤٣٥

(٢٨) د . العوا ، المرجع السابق ، ص ٤٢

(٢٩) انظر فى شأن الملك والخلافة الاسلامية ، البشرى ، المرجع السابق ، ص ٢٩١ وما بعدها

(٣٠) الاستاذ محمد الغزالى ، المرجع السابق ، ص ٧٠ ، ٧١

(٣١) وليم سليمان قلادة ، الطريق إلى المواطنة ، مجلة القاهرة ، يوليو ١٩٢ ص ١٥ وما بعدها

(٣٢) د . العوا ، المرجع السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣

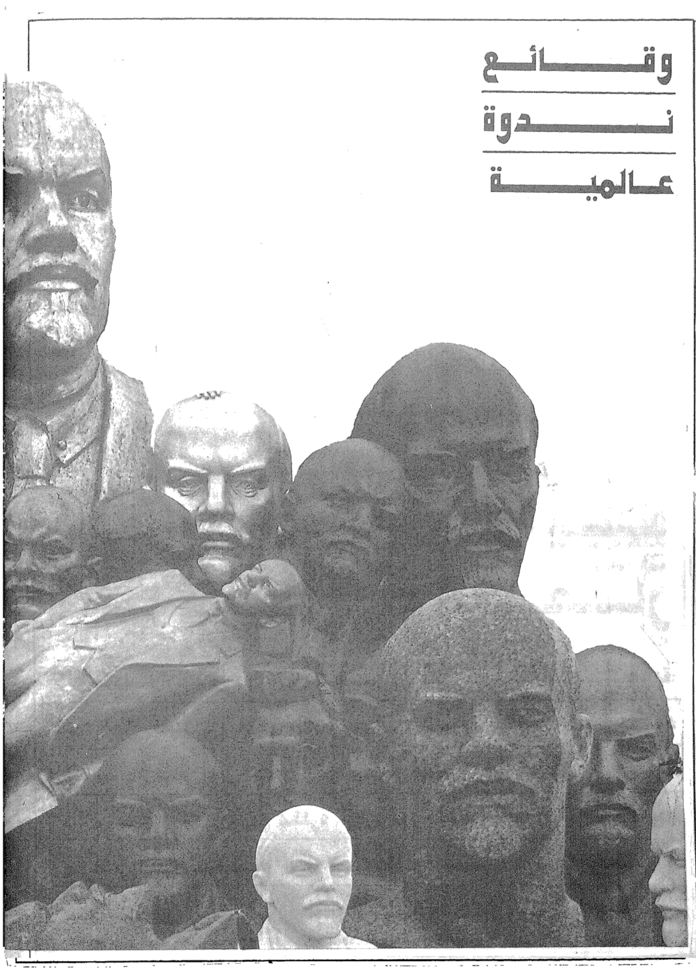
(٣٣) يحتل هذا المصدر مكانا هاما فى رسالة د . السنهورى عن الخلافة ، المرجع السابق ، رقم ٤ ص ٥ وما بعدها

(٣٤) البشرى ، المرجع السابق، ص ٩١ وما بعدها

# الفصول والغايات

# نهاية الماركسية
# اغتيال : أم انتحار

# وقائع ندوة عالمية



# نهاية الماركسية :
# اغتيال
# ام انتحار؟

# وقائع ندوة عالمية

انعقدت الندوة العالمية حول الماركسية ومصيرها بعد زوال الأنظمة الشيوعية بشرق أوروبا في جامعة السوربون بباريس من ١٧ إلى ١٩ مايو ١٩٩٠ تحت رعاية مجلة « ماركس الآن » و « المعهد الإيطالى للدراسات الفلسفية » ونشرتها دار المطبوعات الجامعية الفرنسية .

واشترك فيها نيقولا بادالونى أستاذ الفلسفة بجامعة بيزا ، ورئيس مركز جرامشى بروما ومتخصص في تاريخ الفلسفة عموماً وفي فكر فيكو وكامبانيلا خصوصاً ، وصاحب مؤلفات عدة أهمها « من أجل الشيوعية » نشر في تورينو عن دار آنيودى عام ١٩٧٥ ، وصدرت ترجمته الفرنسية عام ١٩٧٦ بباريس من دار المطبوعات موتون ، كذلك هو صاحب كتاب « ماركسية جرامشى » نشر عن نفس دار النشر نفس العام .

وكان من بين المحاضرين دانيال بن سعيد أستاذ الفلسفة بجامعة سان دينيس بباريس وصاحب « مايو كلا ١٩٦٨ - ١٩٨٨ » ( لابريش ، باريس ، ١٩٨٨ ) و « انا ، الثورة » ( جاليمار ، باريس ، ١٩٨٩ ) و « والتير بانجمان اكارس المسيمى » ( بلون ، باريس ، ١٩٩٠ ) .

كما ساهم روبين بلاكيورن الذى يشغل منصب مدير مجلة اليسار الجديد منذ ١٩٨٣ ودار « فيرسو » ( لندن/نيويورك ) و « انتر - فيرسو » ( موسكو ) . وصدر له مؤخراً « تدمير الاسترقاق الاستعمارى ١٧٧٦ - ١٩٤٩ » ( دار فيرسو ، ١٩٨٨ ) .

كذلك حضر ماكس جالو الكاتب والمؤرخ الفرنسى وعضو البرلمان الأوروبى عن الحزب الاشتراكى .

وله « اليسار المتطرف والاصلاحية والثورة » ( دار لافون ، ١٩٦٨ ) و « كوة الملائكة » ٣ أجزاء ، دار لافون ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ) و « چوريس العظيم » ( لافون ، ١٩٨٤ ) و « بيان من أجل نهاية قرن غامض » ( أوديل جاكوب ، ١٩٩٠ ) و « مات اليسار يحيا اليسار ! » ( أوديل جاكوب ، ١٩٩٠ ) .

وشارك في الندوة موريس جودولييه عالم الإنثروبولوجيا المعروف ، ومدير أبحاث بالمدرسة العملية للدراسات العليا وأستاذ كرسى بالكوليج دى فرانس ورئيس القسم العلمى للعلوم الإنسانية بالمركز القومى الفرنسى للبحوث العلمية وصاحب مؤلفات عديدة أهمها على وجه التقريب « المعقول واللامعقول في الاقتصاد » ( ماسبيرو ، ١٩٦٦ ) و « حول المجتمعات قبل الرأسمالية » ( المطبوعات الاجتماعية ، ١٩٧٠ ) و « نطاق موضع جدل : الإنثروبولوجيا الاقتصادية » ( موتون ، ١٩٧٤ ) و « آفاق ومناهج ماركسية في الإنثروبولوجيا » ( ماسبيرو ، ١٩٧٧ ) و « صناعة الرجال العظام : السلطة وسيطرة الذكور في البابورا بالجنية الجديدة » ( فايار ، ١٩٨٢ ) و « ما هو مثالى وماهو مادى في الفكر والاقتصاد والمجتمع » ( فايار ، ١٩٨٤ ) ؛

وفولفجينج هاوج أستاذ الفلسفة بجامعة برلين الخاصة ومدير مجلة « الحجة » ودار النشر التى تحمل نفس الاسم، له « محاضرات تمهيدية إلى « رأس المال » ( ١٩٧٤ ) و « الماركسيات المتعددة » ( ٣ أجزاء ، ١٩٨٥ و ١٩٨٧ ، ١٩٨٧ ، ١٩٩٠ ) و « جورباتشوف ومحاولات حول فكره » ( ١٩٩٠ ) . وجميعها في اللغة الألمانية .

وجاك جوليار المؤرخ الفرنسى ومدير البحوث بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية وعضو



رئاسة تحرير مجلة « النوفيل أوبيرفاتور » الأسبوعية وله « خطأ روسو » ( لوسوى ، ١٩٨٨ ) و « الاستقلال العمالى ومحاولة فى مفهوم منظمة العمل المباشر للحركة النقابية » ( لوسوى ١٩٨٨ ) و « عبقرية الحرية » ( لوسوى ، ١٩٩٠ ) و « جمهورية الوسط » بالاشتراك مع فرنسوا فوريه وروبير روز نيفاللون ، كالمان ليفى ، ١٩٨٨ ) واشرف على كتاب « الدولة والصراعات » ( لوسوى ١٩٩٠ ) .

وجورج لابيكا أستاذ الفلسفة بجامعة باريس[١٠] ومؤلفاته الأخيرة هى : « محاولة فى الأيديولوجيا » ( لابراش ، ١٩٨٧ ) و « كارل ماركس وطروحاته حول فويورباخ » ( باريس ، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٨٧ ) و « روبيسيير وسياسة الفلسفة » ( باريس ، دار المطبوعات الفرنسية ، ١٩٩١ ) وأشرف مع جورج بن سوسان على « قاموس الماركسية النقدى » ( باريس ، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٨٢ ) .

وآلان ليبيتز عالم الاقتصاد ومدير أبحاث فى المركز القومى للبحوث العلمية الفرنسية ، ونشر عند دار نشر لاديكفورت بباريس عدة مؤلفات ، من بينها : « ما هى أسباب الأزمة والتضخم ؟ » ( ١٩٧٩ ) و « عالم القيم . من القيمة إلى الإنطلاق التضخمى » ( ١٩٨٣ ) و « الجرأة أو التورط . حول السياسات الاقتصادية لليسار » ( ١٩٨٤ ) و « سراب ومعجزات . مشكلة التصنيع فى العالم الثالث » ( ١٩٨٥ ) و « اختيار الجراة . بديل فى سبيل القرن الواحد والعشرين » ( ١٩٨٩ ) .

ودومينيكو لوسوردو أستاذ الفلسفة بجامعة اروبينو بإيطاليا وصاحب « هيجل وسؤال الاصلاح القومى » ( أوربينو ، ١٩٨٣ ) و « الرقابة الذاتية والوسطية فى الفكر السياسى عند كانط » ( نابولى ، بيبليو بوليس ، ١٩٨٣ ) و « ثورة ١٨٤٨ وأزمة الثقافة الألمانية من خلال هيجل وبسمارك » ( دار مطبوعات ريبونتى ، ١٩٨٣ ) و « هيجل وماركس والتقليد الليبرالى » ( دار مطبوعات ريبونتى ، ١٩٨٨ ) و « خيال هيجل وكارثة ألمانيا » ( نابولى ، ١٩٨٨ ) . كما أصدر عام ١٩٨٩ عن دار ليوناردو بإيطاليا تحت عنوان « فلسفات اليمين حول اليمين والملكية والمسالة الاجتماعية » وهو مجموعة مختارة من شروح فلسفة القانون عند هيجل فى المرحلة المعاصرة .

وإيثون كينيو أستاذ الفلسفة الذى وضع كتاباً هاماً حول « مشكلات المادية » ( ميريديان كلينكسيك ، باريس ، ١٩٨٧ ) بالإضافة إلى اشتراكه فى تحرير عدة مجلات من بينها « الفكر » و « العقل الحاضر » فضلاً عن إعداده رسالة الدكتوراه عن نيتشه .

وروسانا روساندا الصحفية « بالبيان » الجريدة الإيطالية اليومية وإحدى قادة اليسار فى إيطاليا . كانت حتى عام ١٩٦٩ عضوا باللجنة المركزية للحزب الشيوعى الإيطالى . فى نفس السنة أسست مع رلوتشيو ماجرى مجلة عنوانها « البيان » ووضعت كتاباً حول ١٩٦٨ بعنوان « عام الطلبة » ( بارى ، دى دوناطو ، ١٩٦٨ ) .

ولوسيان سيف عضو الحزب الشيوعى الفرنسى منذ ١٩٥١ وعضو اللجنة المركزية منذ ١٩٦١ وهو أحد مدراء مركز الدراسات الماركسية للبحوث فى باريس ، وعضو اللجنة القومية للاستشارة بخصوص

الأبعاد الأخلاقية لتطور العلوم البيولوجية ، واكتوى بتحولات الفكر منذ ١٩٥١ و ١٩٥٣ وبقضايا الإبداع الجديد والنقد الجذرى بكل ما احتوى عليه من استبعاد فكرة التأسيس الكامل ومصطلح ديكتاتورية البروليتارية وترسيخ التسيير الذاتي وترسيم الحدود الدقيقة للعمل الفلسفى . وعلى هذا فقد انتقل من الحوار مع البافلوقية إلى مشكلة التناقض الجدلى والحل السلمى ( ١٩٥١ ) إلى « التناقض التناحرى والتناقض غير التناحرى » ( ١٩٦٧ ) حتى التناقض والتناحر والانفجار » ( ١٩٦٨ و ١٩٨١ ) و « مدخل إلى الفلسفة الماركسية » ( ١٩٨٠ و ١٩٨٦) .

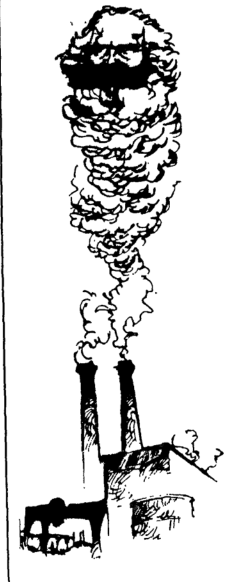
وماريو تيلو أستاذ العلوم السياسية بجامعة بروكسل الخاصة ومدير قسم « السياسة والمؤسسات في أوروبا بمركز الدراسات والمبادرات من أجل إصلاح الدولة في روما ، ووضع مؤلفات عديدة في مجال تاريخ الاشتراكية الأوروبية واتجاهات الاشتراكية الديمقراطية والبناء الأوروبى ومن بينها « التقليد الإشتراكي والمشروع الأوروبى » ( روما ، دار مطبوعات ريبونتى ، ١٩٨٨ ) و « النيوديل الأوروبى » ( بروكسل ، ١٩٨٩ ) .

وجاك تيكسييه أستاذ الفلسفة بالمركز القومى الفرنسى للبحوث وصاحب كتاب عن « جرامتشى » دار سيجيرس الفرنسية ، ١٩٦٦ . وشارك جورج لابيكا في تحرير كتاب « بريولامن قرن إلى قرن آخر » باريس ، ميريديان ـ كلينكتسييك ، ١٩٨٨ والمدير الثانى لمجلة « ماركس الآن » .

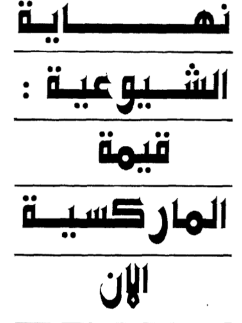
أما نيويل فاليرشتاين أستاذ التاريخ والاجتماع والاقتصاد ومدير « مركز فيرنوبروديل » بجامعة الدولة في نيويورك وصاحب « نظام العالم الحديث » ( نيويورك ، دار المطبوعات الأكاديمية ، ١٩٨٠ ، من ٣ أجزاء وتم ترجمة الجزء الأول والثانى في دار نشر فلاماريون الفرنسية عام ١٩٨٤ تحت عنوان « نظام العالم من القرن الخامس عشر إلى اليوم » . وعن دار علوم الإنسان بباريس أصدر « علوم السياسة في عالم الاقتصاد » ( ١٩٨٤ ) ، وعن لاديكوفيرت « الرأسمالية التاريخية » ( ١٩٨٥ ) . وأخيراً شارك إيثيان باليبار في تحرير « العنصر والأمة والطبقة أم الهويات الملتبسة » ( ١٩٨٨ ) .

ooo

وسيجد القارىء هنا « ورقة العمل » التى يرجع إليها أغلب المشتركين في الندوة . وبالرغم من أن مديرى مجلة « ماركس الآن » جاك بيديه وجاك تيكسييه هما صائغا هذه الورقة ؛ فقد كانت نقطة الانطلاق في الندوة . ومن الطبيعى أن نوردها في مقدمة أعمالها . وبعد العرض الافتتاحى الذى يقدمه جاك تيكسييه حيث ينتهى ايضا إلى طرح الأسئلة ننشر هنا الجزء الأول من المداخلات حسب ترتيب إلقائها . كل واحد يدافع عن وجهة نظره بما في ذلك مديرا مجلة « ماركس الآن » وأعضاء هيئة تحريرها . وفي العدد المقبل ننشر الجزء الثانى .■



# الوثيقة التحضيرية





جاك بيديه
و
جاك تيكسييه


فماذا يموت وماذا يولد فى الشرق ؟ لماذا وكيف كانت هذه الثورة الديمقراطية ممكنة الحدوث ؟ ما هى الأشكال المجتمعية التى تخرج إلى هذا الفضاء المتحرر ؟ ما هى الأسباب ، ومن هم صناع هذا التحول ؟ هل هناك منتصر تمت الإشارة إليه ؟ وفى هذه الحال ، من هو ؟ ما هى الصلة بين هذه الأنظمة وبين ما أعده ماركس إلينا ؟ كيف من الممكن أن تكون صلتنا به اليوم بعد هذا الفشل التاريخى ؟ ما هو الدور الذى من الممكن أن يلعبه فكره فى الصراعات والمشروعات التى تهدف إلى مواجهة تناقضات عصرنا الهائلة ؟

هذه الأسئلة التى تفرض نفسها على نحو عاجل لا ينبغى أن تدفعنا فى نفس الوقت إلى الإجابة بأسلوب سطحى .

نحن نسعد لما يحتوى عليه الحوار من جدية وتناقض فى آراء بدأت تجدد معالمها ، ونريد الاشتراك فيه بتنظيم هذه الندوة العالمية حول هذا الموضوع .

فلنبدأ بحد المصطلحات . فلا يجوز أن نخفى على أنفسنا أن قطاعاً عريضاً من الإنسانية سيربط إلى اجل بعيد بكلمة « الشيوعية » بذكريات النظم الإستبدادية .

لكن هل ما كان بالفعل يستحق أن نطلق عليه هذا الاسم ، بحيث نستطيع التحدث حول نهاية الشيوعية او الاشتراكية وبحيث نضطر إلى اتخاذ موقف من هذه النهاية ؟

إنَّ الحوار الذى دار داخل الحزب الشيوعى الإيطالى حول التسمية يكتسب من هذه الوجهة دلالة واضحة .

إننا نتفهم موقف حزب من هذه الفصيلة ، حزب يستطيع ان ينظر بفخر إلى الدور الذى لعبه فى معارك التحرر ونقد « الاشتراكية المطبقة بالفعل » وإعداد نموذج بديل وأن يفكر فى التعبير عن تحوله بتغيير اسمه .

لكن كثيرين هم الذين يتمسكون حتى الآن بهذه « الراية » ومن ورائها بنضالات تاريخية عديدة . كما يعتبرون أن الفكرة الشيوعية تمتلك فى الحاضر والمستقبل دلالة أساسية .

وكثيرون من بين اولئك الذين على استعداد للتضحية من أجلها فى سبيل نقش دخولهم عصرا جديدا ، ما زالوا يعتبرون أنفسهم ويطلقون على أنفسهم صفة الشيوعية .

إنه تعبير عن التباس فى اسم الموضوع ، فإذا كان المقصود هو « الشيوعية المطبقة بالفعل » فمن المؤكد أن عصر ما بعد الشيوعية قد بدأ فى كل أرجاء المعمورة .

لكن احدا ، لنفس السبب ، لا يطلق عليه صفة الشيوعية الجديدة .

فلقد طويت صفحة . لكننا لا نستطيع تصور البقية من غير استرجاع الحكاية كلها .

ولا ينبغى أن نحاول الفصل بين ما كان مشروعاً تاريخياً جمعياً حيناً وتحقيقاً لعقيدة حيناً آخر ونتيجة الظروف حينا ثالثاً ، وسببية آتية من بعيد حينا رابعاً .

إنه لأمر أكثر من بديهى أن المشروع الشيوعى النابع من ماركس قد تلون فى ظل تحقيقه التاريخى بألوان عدة رسمتها من ناحية طبيعة المجتمعات التى شهدت إنجاز التجارب ، حددتها مستوى التخلف التقاليد اللاديمقراطية والتفرقة بين الأقليات المدينية العاملة وبين الجماهير الزراعية التى غالبا ما كانت مفعولاً فيها أو سلبية الموقف .

ومن ناحية أخرى تلون المشروع الشيوعى كما صاغه ماركس بالظروف الخاصة كسياق الصراع العالمى والحرب الأهلية والأزمة والمجاعة وغيرها من الظروف .

لكن يبقى أن السمات السلبية التى أتسمت بها « الشيوعية المطبقة فى التاريخ » قد تقاطعت بين بعضها بعضاً واستقرت فيما بعد هذه الظروف وفى مجتمعات متقدمة جداً ، فضلاً عن أنها أثَّرت فى المنظمات الشيوعية التى لم تمارس قط أساليب الحكم .

يبدو ضروريا إذن أن نطرح السؤال عن الصلة القائمة بين هذه السمات وبين التراث النظرى الماركسى مرجعية الحركة .

وكان ماركس قد قدم نقداً لمفهوم المؤسسات السياسية « البورجوازية » لم يتم رصده ( نقديا ! ) فى حين أنه ضرورى أكثر من أى وقت . فالماركسية من بعده لم تكف - بالسلب أو بالإيجاب - عن نقد أشكال الديمقراطية القائمة استناداً إلى التعارض المعروف بين الديمقراطية الشكلية وبين الديمقراطية المادية .

لكنه من الواضح أنه من حيث الجوهر ليست نظرية ماركس على الإطلاق معادية للديمقراطية بالمعنى الفاشى أو النازى أو بالمعنى الفلسفى فى النظريات الرجعية عند نيتشه أو كارل شميث .

ولا نستطيع أن نقيم تعارضاً بين خاصيتها المتسلطة بالطبع وبين جوهر الليبرالية الديمقراطى الطبيعى ( ذلك أن المجتمعات الغربية ، كما يجب أن نتذكر ، تتحول إلى النظم الديمقراطية بالمعنى الدارج للكلمة ، والذى يتضمن إقامة التصويت العام والاعتراف التدريجى بالحقوق الاجتماعية ، إلاَّ بفضل نضالات الحركة العمالية والتيارات الديمقراطية غير الليبرالية ) .

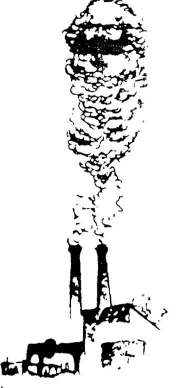
إن الرؤية المستقبلية التى نقلها إلينا هى على العكس من ذلك بحيث إننا لاندهش لما كان من الممكن أن يتم من إصلاحات جذرية بداخل العلاقات القائمة بين الديمقراطية وبين الاشتراكية فى صميم الحركة الشيوعية ، وعند منظريها الأكثر جرأة وعند الأحزاب الأكثر قدرة على الإستقلال السياسى الثقافى عن مركز موسكو .

وبشكل عام سنلاحظ الطابع الداخلى واسع النطاق لمحاولات الإصلاح .

فخروتشوف كان ابن الطبقة القيادية الستالينية ، وتكوَّن جورباتشوف فى ظل بريجنيف وظهرت محاولة التسيير الذاتى اليوغوسلافية على يد رابطة الشيوعيين اليوغوسلافيين ، وقاد الشيوعيون ثورة ١٩٥٦ فى المجر وبولنده وربيع براغ عام ١٩٦٨ .

ونلاحظ كذلك من ذلك كله - والذى لا يمكن أن ينسينا مسئوليات الحركة الشيوعية أو الأحزاب الشيوعية فى السلطة التى غالبا ماطبقت أفظع أساليب البربرية - خميرة نوع من أنواع تراث التحرر السياسى والاقتصادى الذى يتجذر بوضوح فى ماركس .

« فزوال » الدولة الذى كان يدعو إليه ويأمل فيه لم يكن مقصودا منه زوال الأشغال العامة ؛ وإنما البيروقراطيات الهاربة من المراقبة الديمقراطية والمستحوذ عليها اجتماعيا .



إنه لا يستطيع ، ذلك المرء الذى تحدث عن الدولة وناظر بينها وبين الهيئة الضابطة والقاتلة للمجتمع المدنى ، أن يبدو لنا من أنصار حكم الدولة . وإذا عدنا إلى فكرة غايته الديمقراطية ( التى تتخلل كل أعماله رغم سخريته اللاذعة من « الصلاوات الديمقراطية » ) سنكتشف أنها تشمل كافة مظاهر الحياة الاجتماعية ، وتهدد كذلك وبنفس القدر أقليات سلطة الدولة والثراء على السواء .

ولكن ذلك لا يعفينا من التساؤل عن موقع الماركسية على خريطة الملامح السلبية للشيوعية ، وعن مدى توجيهها للتجربة التاريخية والدور الذى لعبته فى فشلها نتيجة بعض الخلل فى تحليل ماركس وفى المقام الأول تصوير الاشتراكية على أنها مجتمع ما بعد السوق . ألم يلعب مذهبه الدور الأسوأ فى هذه النقطة لا بالربط بينه وبين الإدارة الديمقراطية للاقتصاد ، وإنما بالربط التدريجى بينه وبين فكرة التخطيط الشامل والمركزى للحياة الاقتصادية والاجتماعية .

إننا بلا أدنى شك ملزمون بالتفكير بعمق فى هذه المشكلة . .

ففى حياة لينين سلفاً تم خلق نظام ديكتاتورى ، لم يبد قط أنه كان مرحلياً وإنما كان محكوماً عليه بالتطور فى ظل ستالين إلى نظام اقتصادى يتم إدارته بشكل مركزى ومراقبته بشكل بوليسى .

ماذا نستخلصه من ذلك كله ؟ هل من الضرورى أن نقول : إنَّ التجربة « السوفيتية » لا يمكن أن تعلمنا أى شىء حول إمكانات التخطيط الديمقراطى أو حول الامتلاك الاجتماعى الفعلى لوسائل الإنتاج ؟ أم هل من الواجب علينا أن نعيد النظر فى الفكرة التقليدية القائلة بأن الاشتراكية تتأسس على التخطيط العام ( النافى لعلاقات السوق ) وأن نَدّد بما تحتوى عليه هذه الفكرة من نظام طبقى جديد ؟ هل تظل علاقات السوق كما هى ، وتتحول بالضرورة إلى علاقات رأسمالية ؟ فإذا كان هناك علاقات سوق قبل رأسمالية ، أليس من الممكن أن تقوم علاقات سوق بعد رأسمالية ؟ كيف من الممكن أن يكون عليه اقتصاد سوق اشتراكى ؟

هل علاقة الأجر علاقة رأسمالية بالضرورة ؟ هل من الممكن ان تقوم علاقة أجر لا تكون فيه قوة العمل سلعة ؟

كانت مسألة السوق عند ماركس لصيقة مسألة الصنمية وتحول علاقات الاجتماع إلى الاستقلال وإلى قوى غريبة تسيطر على البشر . وكان يقابلها سيطرة البشر المجتمعين على تطورهم الاجتماعى وعلى تطورهم الفردى والتضامنى الحر . إنَّ إشكالية « الشيوعية » بهذا المعنى لم تفقد معناها إطلاقاً فى عصر التداخل الكونى والمشكلات الكوكبية التى يتعين على البشرية حلها اليوم .

إنَّ الماركسيين الذين يؤكدون على ضرورة الإبقاء على الأفق المفتوح أمام الشيوعية يستندون إلى هذه الثروة البشرية . ثروة المنجزات والاتصال . ثروة الكائنات وبيئات الحياة التى يدمرها بالضرورة - حسب تحليل ماركسى ووفقاً لما هو عليه بالفعل - شكل السوق . ليس المقصود إذن أن نحلم بمستقبل مضىء وإنما أن ننقذ ، هنا والآن ، ما يعطى معنى للوجود البشرى . ويبقى بالطبع تحت الفحص ما إذا كان شكل التخطيط أقل صنمية من شكل السوق . وما إذا كان المشروع القديم قادراً اليوم على التحقيق بطريقة مخالفة لشكل النضال المنظم بأسلوب مشابه ضد أخطار الإستبداد المشترك بين الشكل الأول وبين الشكل الثانى .

لكن هنا بالضبط نستطيع أن نطلب من الماركسية أن تغير من نفسها وأن تجاوز نفسها ، وأن تطور مفاهيمها على نحو أشمل بحيث تتسع إلى مجمل فضاء الحداثة . إنَّ ما يبقى من الماركسية وله قيمة راهنة ساخنة هو أولاً تحليل النظم الطبقية المؤسسة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

وهذا الاقتراب يكتسب قيمته أكثر من أى وقت مضى بالنسبة لمجتمعاتنا المرتبطة بواسطة بنية الاقتصاد - العالم بالمجتمعات التى تعرف أن البشر فيها مهمومون جدا بعدم الموت من الجوع أو بالهروب من الأشكال القصوى للبؤس .

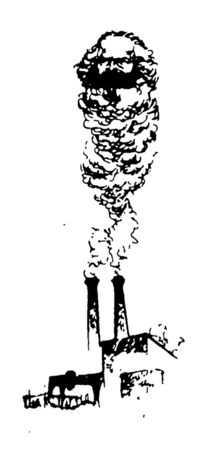
ولكن هذا النظام الطبقى يقابله نظام طبقى آخر مبنى على امتلاك مركز تديره طبقة من الإداريين وبفضل التنظيم الخاص للحزب الواحد .

وهذان الشكلان الكبيران للسيطرة الطبقية يحيلاننا إلى شروط حدود الحداثة .. والذين هم : السوق والتخطيط .

وبهذا المعنى كانت الاشتراكية المطبقة بالفعل ظاهرة حديثة تتضمن نفس أشكال الشرعية .

ألا يكمن هنا من جانب آخر تناقضها الأكثر حميمية ؟ ففى أسوأ لحظات الطغيان الستالينى لم يكن فى مقدور هذه الأحزاب التى كانت تحتكر السلطة واستخدام العنف الامتناع عن اللجوء إلى الخطاب الديمقراطى الشرعى .

ولكن ألم يكن هذا الخطاب أيضا ملمحاً فعليا من ملامح هذا المجتمع ؟



ألم يكن فى قلب أزمتها مبدأ حركتها ؟

بين التخطيط وبين السوق وفى سبيل أن يسيطر عليهما البشر ، كيف سنستطيع ، من منطلق نماذج أمست اليوم متصارعة ومتناثرة بين المشاركة والتعاقدية والديمقراطية المباشرة ، والنزعة الإنسانية البيئية وغيرها من النماذج ، أن نبنى - حسب ما يبشر به المشروع الاشتراكى - شكل عالم تحققه الأغلبية بواسطة الديمقراطية ؟

هذه هى بعض الأسئلة التى ننوى أن نطرحها للحوار التناقضى خلال هذه الندوة الدولية التى بادرت بها مجلة « ماركس الآن » ونظمتها بالاشتراك مع قسم « الفلسفة السياسية الاقتصادية والاجتماعية » بالمركز القومى للبحوث العلمية وبمساعدة دار المطبوعات الفرنسية التى تفضلت بنشر أعمال هذه الندوة وبمساندة « المعهد الإيطالى للدراسات الفلسفية » فى نابولى .

وتم تحرير ورقة عمل الندوة فى ٢٥ فبراير ١٩٩٠ . أما الندوة نفسها فقد انعقدت يوم الخميس ١٧ وامتدت إلى يوم السبت ١٩ من شهر مايو ١٩٩٠ فى جامعة السوربون . وعقب عليها جمهور عريض شارك عمليا فى الحوار .

ونرجو أخيرا أن يكون نشر أعمال الندوة أداة لمواصلة المواجهة الحقيقية ■

# بعض المواعيد العاجلــة مع طائر الليــل

مقاربة تضع علامات استفهام على مفهوم نهاية الشيوعية ، وقيمة ماركس الآن بالعودة إلى فكر ما قبل ماركس .

جـاك بيكسييه

قد ربما يكون امرأ مهما أن نذكر هيجل فى افتتاحية هذه الندوة المخصصة « لنهاية الشيوعية ؟ » مع وضع علامة استفهام و « لقيمة الماركسية الآن ؟ » مع وضع علامة استفهام أخرى .

فإذا كان المقصود هو الشيوعية كما تصورها ماركس ، نستطيع بالفعل أن نتساءل وأن نعيد النظر فيما يقال عن أنها ماتت . وهذا ما سأحاول شخصياً أن أقوم به فى مداخلتى .

ولكن إذا كان المقصود الشيوعية المطبقة فى التاريخ[1] بمعنى النظم الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية ـ الأيديولوجية التى شيدتها الأحزاب الشيوعية فى السلطة ، فإنه لأمر غريب أن نتساءل عن نهايتها . وبدون شك فإذا حصرنا الحديث فى حدود بلدان شرق أوروبا ؛ فإننا لا نستطيع أن نستبعد التمييز بين تلك البلدان التى وصل فيها الشيوعيون إلى الحكم بواسطة الثورة وبين البلدان الأخرى التى وصل فيها الشيوعيون إلى الحكم نتيجة تقدم الجيش الأحمر . لكن من الضرورى أن يكون هذا التمييز نفسه تمييزاً نسبياً .

فى الواقع وفى كافة الحالات وبالرغم من البون الشاسع بين البلدان وبصرف النظر عن المجموعات القيادية التى تقف فى مقدمة العمليات ، فإننا نشهد حقاً نهاية الشيوعية المطبقة فى التاريخ[1] ، وما سيخرج من عباءتها يبدو مهتزاً كذلك .

لكن الأمر المؤكد هو أننا شاهدنا أو سنشاهد تفكك نظام اقتصادى ـ سياسى ، كانت خاصيته فى مجمل حالاته مكونة من بعض الملامح النوعية المشتركة التى كشفها المحللون عن بصيرة ثاقبة ، حتى إذا سلمنا بأن إطارهم المرجعى النظرى يحتوى على تباينات واضحة ( . المسألة المعروفة تحت اسم « مسألة الشمولية » ) بالإضافة إلى أن هذا التفكك يبدو بشكل عام ، وكأنه انهيار مهيب يوحى بقوة لما وصفه « هيجل » بتلك النظم التى مازالت قائمة ، رغم أن الروح قد تخلت عنها ، وبالتالى عادت لا تمتلك أية « حقيقة » جوهرية أو عقلية .

ومما لاشك فيه هو أن هنا تشبيهاً استعارياً ، لكن من الممكن أن يكون هناك أغلب الوقت جوهر فكرى بداخل الاستعارة أكثر مما قد تتصور !

ويكفى أن نحاول فحص الاستعارة . وإذا فعلنا فهذا يعنى أننا نتساءل عن موطن كمون روح العالم . والظاهر أن المجموعات القيادية الجديدة – بصرف النظر ، عما يطلقون على أنفسهم من أسماء – يجيبون أن روح العالم فى عصرنا يضاهى التعددية السياسية ، وما أسميناه « اقتصاد السوق » ، وإجماعهم على هذه النقطة أمر مثير ، ويضع فى موضع غير مريح أولئك الذين

يـريدون مـرة أخـرى الاعتقـاد فى أن العجـوز المزعجـة التى مـا زالت تثقب بنيان الأمر الواقع هى الشيوعية كمـا تصـورها مـاركس . ويبقى أن نعـرف ما نعنيه « باقتصاد السوق » وأية صلة تربطه بـالنظام الـرأسمالى . أمـا فيما يتعلق بـالديمقـراطية فمن واجبنـا أن نلاحظ أنها تميـل إلى فقدان الصفـات التى تصـاحبهـا إلى زمن قـريب وأن إجمـاعاً كبيـراًيتفق عـلى وصف هـذه الأحداث بصفات الثورة الديمقراطية .

وباعتبارها قد وضعت نصب عينيها تفكيك النظام الاقتصـادى ـ السياسى المسمى بـالنظام الشيـوعى » ، فهـذا التعريف يبدو مشروعاً .

وإذا كان ضرورياً أن تطفو مشكلة الديمقراطية من جديـد على السطـح ، فـذلك وثيق الصلـة بالمشكلـة الملتبسة حتى اليوم والمتعلقة بنمط المجتمع الذى سينتج عنها .

ومن الجائز أن تبعث الصفـات من جديد فى أشكال جديدة وأكثر شرعية .

ونستطيـع أن نتصـور أن أسبـاب انهيار الشيوعية المطبقة فى التاريخ يتم البحث عنها بداخـل ازمة هـذا النظام الذى كان عاماً وشـاملاً . ومن المحقق إذن أن نحدد نوعية المتناقضـات التى كانت تجابهنا .

كذلك نستطيع أن نضيف أن سبب الانهيـار يكمن فى فشل أو فى التـأجيل المستمـر لمحـاولات الإصـلاح . ومـرة



أخرى سنجد انفسنا فى هذا الموضع فى صحبة « هيجل » المفيـدة ، وفى رحاب تصوراته حـول ضرورة الثـورة حينما تفشل محاولات الإصلاح كافة .

ولكن هـذه المرة وعـلى عكس الثورة الفرنسية ، تتخذ «الثورة الديمقراطية» أشكالاً سلمية ، مما يثير العقول كلها . واحدا لا يشك فى هذا الصدد فى أن كل شىء كان ممكناً بفضل مجموعة قيادية جديدة قادها جورباتشـوف بسياستـه الجديدة فى البيروسترويكا

غير انه فى هذه النقطة تظهر من جديد الحيرة المبدئية التى رصدناها حينما كنا نتساءل عن مصير العمليـة . إن أحدا لايشك فى أن البيروسترويكا هى إعادة بنـاء . إن السؤال الذى يطـرح نفسه يتعلق بما سينتج عنها ويخص الجانب البنَّاء الذى سيحل محل الجانب الهدَّام ويتصل بهذا السؤال سؤال آخر : هل كان نظام الشيوعية المطبقه فى التاريخ قابلاً للإصلاح أم لا ؟

وإذا انطلقنـا الآن ، لا فقط مـن التنـاقضات الـداخلية للنظـام ، وإنما كذلك من بنية العالم التى كانت تتضمن وجـوده ، والتعارض بـين المعسكـرات التى كانت تتجوهر به ، فهنـاك سؤال يفرض نفسه علينا : هل هناك منتصر ،

ومن هو ، وما هى طبيعته ؟ هل هو الله كما يؤكد البابا ؟

أليس المنتصر هو ببساطة الرأسمالية التى تغزو الآن العالم ، وتعطى وجهـاً محدداً لتداخـل هذا الكـوكب ووجوده الذى يثير العقول كافة ؟

ونجد إجابة إيجابية عن هذا السؤال على يميننا بالطبع وعلى يسارنا كذلك ، وعند عقول تؤثـر الوضـوح التاريخى وتفضل دائما تسمية الأمور بأسمائها .

ولكن إذا سلمنا بأن هذه هى الإجابة على الأقل بصفتهـا . فرضـاً ممكنا ، فالسؤال يعود من جديد : ما المقصود من الرأسمالية بالضبط ؟

فإذا كانت الأقواس التاريخية التى فتحتها ثورة أكتوبر تبدو الآن بجلاء فى طـريقهـا إلى الانغـلاق مـع « فشـل » الشيوعية التى طبقت فى التاريخ ، فما ينتصر اليوم ليس أية رأسمالية .

إنهـا رأسمـاليـة ( ومؤسسـاتهـا السياسية المرتبطة بها ) متغيرة بحكم منطق تطورها ( إذا كانت تمتلك منطقاً ) وبفضل ما يزيد على قرن من النضالات المستمرة التى حولتها فى العمق بالرغم من أن كل هذه التبدلات لا تبدو أنهـا غيرت ما نستطيـع أن نعتبره المـلامح الجوهرية للنظام .

ومن هذه الناحية فى مقدورنا كذلك أن نعتبر أن جزءاً من تحولات الرأسمالية يرجع إلى الحركة العمالية فى مجموعها وبكـافة الاتجـاهـات . إلاَّ إذا فضلنـا

اعتباره حيلة لتعزية النفس .

وإذا استخدمنا اللغة النظرية لقلنا إن التحول الذى نعيشه اليوم ـ لا ذلك التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية كما كان تحت الفحص فى بداية القرن وعلى طوله - وإنما التحول من الشيوعية المطبقة فى التاريخ إلى مجتمعات ما بعد الشيوعية التى ستعرف اقتصاد السوق والمؤسسات السياسية التمثيلية ـ ربما يشهد على أية حال انطلاقة العديد من طيور الليل التى كانت نائمة وهلة من الزمن ، طيور الليل الماركسية على العموم . وربما نامت طيور معرفية أخرى . لأنه فى نهاية أمر هذه النقلة التى نشهدها اليوم والتى لم تكن متوقعة فبالرغم من بقاء بعض الشكوك حول محصلتها النهائية ، فمن المتوقع أن تفرض علينا إعداد إطار نظرى جديد يتم بداخله التفكير وربما أيضا فى شكوكها .

فى الحقيقة أنه من حقنا أن نطلب المراجعة النقدية أو حتى إيضاحات من مختلف التراثات الماركسية التى حاولت فى الماضى بلورة نظرية تشرح طبيعة المجتمع السوفيتى مثلاً وتاريخه . وهذا يبدو كذلك صالحاً للنظريات غير الماركسية ، كنظرية الشمولية ، التى ربما كانت تمتلك وصفا مباشراً متفوقاً ، والتى كانت تعانى أيضا من بعض المشكلات فى تضمين الحدث داخل الجهاز النظرى .

أما فيما يخص مختلف التراثات الماركسية ، وبصرف النظر عن المواقف السياسية ( النقد أو فوق النقدية أو التبريرية ) التى كانت تصاحبهم ، فعليهم تصفية حساباتها مع مفهوم « النظام » ومقولة « الانتقال » .

وينبغى أن نتأمل أيضا من بعض العلماء غير الماركسيين والمتخصصين فى أعمال ماركس ، أو فى نصوص كبار المنظرين الماركسيين ، أن يذكرونا بالطريق الذى كان يسلكه ماركس فى استخدام هذه المفاهيم وغيرها حينما كان يحاول تنظير التغير الاجتماعى .

نحن فى حاجة ماسة إلى معرفة فكر ماركس على نحو أفضل .

لن ندهش أن تدفع الأحداث بعضا منّا إلى مراجعة جذرية للمفاهيم التى صاغتها التراثات الماركسية المختلفة وأكثر من ذلك لأجزاء كاملة من فكر ماركس .

ألا يجب أن نعد إطاراً نظرياً نستطيع بواسطته أن ننظر من داخله للتحولات العميقة التى أصابت المجتمعات الغربية من جهة ، وليس فقط للتجربة الشيوعية التاريخية الطويلة السابقة ، إنما كذلك أزمتها وانتقالها إلى شىء من المؤكد أنه غير محدد حتى الآن ، لكنه يحتوى حتماً على اقتصاد السوق ، بدلاً من الاقتصاد المحكم والتعددية السياسية بدلاً من الدولة ـ الحزب الواحد من جهة أخرى ؟

والبعض منا يحاول ويصف ما بعد بنية الحداثة بحيث نستطيع أن ننظر للتجارب المختلفة ، وأن نخرج عن الخطط الخطّية حيث ربما كنا قد سجنا أنفسنا .[٢]

وعموماً يجب أن نلاحظ أن الاستناد إلى الحداثة وإلى أشكال العقلانية يحتل مكانة كبيرة فى محاوراتنا كافة . بشرط أن يبذل كل واحد منا الجهد فى سبيل الخروج من الالتباس النظرى . وهو توجه يبدو لى هنا خليقا بأن يثمر مواجهات جادة .

سبق أن أشرت فى مستهل حديث هيجل فى مقدمة « ظواهريات الروح » حول تفكك النظام القديم الذى يبدأ ببطء وبدون أن يخطر ببال أحد أن هذا التآكل الداخلى يصب فى انهيار نهائى .

وربما يتوجب علىّ الآن أن أضيف أنه على نحو من الأنحاء فإن تشبيه هيجل ينطبق وبصعوبة شديدة على الأوضاع الراهنة . والأفضل أن نستمع لقياس المسافة ، يقول هيجل :

« هذا التفتيت الذى لم يغير من شكل الكل يقطعه شروق الشمس وبدفعة واحدة يبنى هيكل النظام الجديد »[٣] .

ومن الصعب أن تظهر اليوم بسهولة « شروق الشمس » وينبنى دفعة واحدة « هيكل النظام الجديد » . خصوصا إذا انحصرنا فى حدود ما جرى فى الاتحاد السوفيتى حيث لا ينقص الضوء ، ولكن حيث من الصعب أن تُحدد ملامح هيكل النظام الجديد .

لكن ربما نحن عاجزون عن أعتبار الأحداث على ضوء واضح ، وربما إذا اعتبرناها الاعتبار الصحيح لاستطعنا التحدث حول مولد عالم جديد بشرط إلقاء نظرة سريعة خلفية على مجمل القرن المنتهى . وهو قرن مأسوى فى الحقيقة يتميز بالحديد والنار ، بالآلم والمجاعة التى لا تتسم أبداً بالسمات الغرائبية ، حتى حينما تعبرها نضالات التحرير . وربما من الضرورى أن نحاول التقاطه بلمح البصر ، ليس فقط لفهم أن عالما جديداً فى طريقه إلى البناء ، وإنما كذلك من أجل أن يكون لنا بعض الحظ فى فهم ما كانت عليه الحركة الشيوعية .

وبعد الأحداث التى ميزت نهاية عام ١٩٨٩ فى أوروبا الوسطى والشرقية ثم التشديد بحق على أن صفحة قد طويت . صفحة الحرب العالمية الثانية وامتداداتها :

الحرب الباردة وأبنية العالم الناتجة عن تقدم الجيش الأحمر واتفاقيات يالطا . عالم جديد ممكن يرتسم جانبياً فى أوروبا ـ وربما يشابه هذا « البيت الأوروبى المشترك » الذى ذكره جورباتشوف فى « نمط التفكير الجديد » .. هذا التحليل يمتلك بدون شك جزءاً من الحقيقة . لكن لفهم البلشفية ، وبالتالى الحركة الشيوعية ، بكل عظمتها وبؤسها .

وما يجب أن نطلق عليه اسم مأساة الحركة الشيوعية ، علينا ليس فقط العودة إلى الحرب العالمية الثانية ونتائجها وليس فقط إلى ثورة أكتوبر ، وإنما إلى الحرب العالمية الأولى ، تلك المجزرة الكبرى التى أثمرها الصراع الإمبريالى بين الدول الأوروبية والذى لم تستطع الحركة العمالية ولم ترد منعه .



ففى هذا السياق ولدت فكرة الثورة باعتبارها تحويلاً للحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية تحريرية .

ومما لاشك فيه أن لينين قد وجد عند ماركس فكرة الثورة باعتبارها شكلاً ضروريا للانتقال إلى الإشتراكية ، وفكرة ديكتاتورية البروليتارية باعتبارها شكلاً من أشكال الدولة الانتقالية إلى المجتمع الخالى من الطبقات ومن الدولة .

لكن فكرة النضال الثورى الدموى التى لم تفرض نفسها على ماركس إلاً لأنه كان يعيش فى قرن ، كل إنجاز فيه يتم الحصول عليه بالعنف ضد العنف القائم وحيث لم تلعب الآليات الديمقراطية لبلورة الإرادة العامة سوى دور محدود جدا ، ولم يكن من الممكن أن يستوعب البلاشفة هذه الفكرة باعتبارها حقيقة السياسة إلاً فى سياق أوروبا الممزقة بالصراعات بين الدول والتى كانت تقود الشعوب إلى المجزرة لفرض سيطرتها على شعوب أخرى .

وفى فترة ما بين الحربين ( التى طالت بالضبط كم سنة ؟ ) : النازية والفاشية تمد سيطرتها على بلدان عديدة من بلدان أوروبا وغيرها من البلدان ، والستالينية بقمعها الشامل ومعسكراتها ومحاكماتها تصوغ إنحرافاً تصل به درجة العمق إلى حد دفع كثير من الفلاسفة إلى الشك فى العقل والتاريخ .

هذا هو قرننا ، أو على أقل تقدير بعض مظاهره الجوهرية . ولا أستطيع أن أمنع نفسى - وأنا أحاول فهم مأساة الحركة الشيوعية أن أذكر لتعميمه على مجمل القرن - عنوان الفيلم البديع « التمزق » وكيف أثار فكرنا حول مأساة كمبوديا .

وإذا كانت الأعوام القادمة سترسم ما يمثل تحولاً حقيقياً بالنسبة لما عاشه البشر طوال هذا القرن ، ربما يكون من الممكن إذن أن نستحضر خيط الكناية الهيجلية وأن نتحدث أيضا عن « هيكل العالم الجديد » الذى نبنيه . ربما .

أما بالنسبة للمشكلات النظرية التى يتعين علينا إيضاحها فسأضعها متطوعاً ضمن قالب سؤالٍ عام : كيف يمكن أن تكون صلتنا اليوم بماركس بعدما انتهت التجربة التاريخية للشيوعية إلى الفشل ؟ ولكن يتعين علينا فى نفس الوقت رصدها وتحليلها ؟

إنَّ هذا السؤال ليس سؤالاً أكاديمياً إذ يعنى : ما هى الوظيفة التى لم يكن من الممكن أن يقوم بها فكر ماركس فى النضالات والمشاريع التى تطرح مجابهة تناقضات عصرنا الكبيرة ؟

ويتحدد السؤال بعد ذلك على النحو التالى :

هل ينبغى أن نعتبر أن تجربة الشيوعية خليقة بأن تكشف لنا بعضا من النقص أو الخلل أو الألتباس فى فكر ماركس وما هى هذه العناصر ؟

وبالعكس ، نستطيع أن نتساءل كذلك عما إذا كانت هذه التجربة وعموم التجربة التاريخية فى القرن العشرين قد كشفت النقاب عن قوة وقيمة تحاليله ومشروعه التحررى الراهن ؟

وإذا كان هذا صحيحاً فما هى مظاهر فكره التى تبدو لكم الأكثر قوة ؟

وأخيراً سأحدد بعض النقاط التى تبدو لى مهمة وفى غاية الدقة بالنسبة لأزمة التجربة الشيوعية :

١ ـ كيف تعتبرون نظرية السلطة والدولة التى نستطيع استقراءها عند ماركس ؟ ولصيق بهذا السؤال سؤال آخر : كيف تفهمون صلة ماركس بالنظرية والممارسة الديمقراطية التى عاش فى ظلها ؟

٢ ـ أما فيما يتعلق بمشروع التغير الاجتماعى ، هل تعتقدون أن الفكرة التى صاغها بخصوص وظيفة التخطيط والمرتبطة بفكرة الزوال الحتمى لعلاقات السوق كشرط العقلانية الحقيقية كانت تبذر التجسيد التاريخى البيروقراطى التى عرفته ؟

أم تعتبرون أن الشروط العامة من تخلف اقتصادى ومدنى فى روسيا والشكل الاستبدادى الذى ارتداه هناك السلطان بسرعة فائقة ليست خليقة بأن تجعلنا نستخلص الدروس حول قيمة أفكار ماركس الخاصة باقتصاد مخطط مخالف لاقتصاد السوق لأن جوهرهما الحميم يلغى الاستبداد ؟

باختصار : هل يجب أن نواصل قراءتنا لماركس وكيف تقرأونه ؟■

هوامش

(١) هذه التعابير نوقشت بحدة أثناء الندوة . وخصوصا التعبير الثانى الذى يثير الالتباس . لكنه قد فات الأوان لتبديله .

(٢) واضيف أنه بعدما راجعت هذا النص وجدت أنه يتوجب علينا أن نعيد التفكير فى ظل عالم اليوم فى أسباب ووسائل التغير الاشتراكى .

(٣) هيجل ، مقدمة « ظواهريات الروح » ترجمة جان هيبوليت ، باريس ، أوبييه ، ١٩٦٦ .

**نهاية الماركسية**

**اغتيـــال**

**أم انتحــار ؟**

# الأحمـر والأخضـر جنبا إلى جنب

**جــاك بيديــه**

**إعادة نظر شاملة فى الرؤية الخطية للتاريخ وإبداع فكر جديد يتمحور حول مفهوم الدورات التاريخية . ويقدم الكاتب تحديداً دقيقاً لمقولة الرأسمالية والشيوعية والماركسية والإشتراكية .**

فأريد أن أقدم قصة خيالية فى مستهل حديثى ، نستطيع أن نتخلص بواسطتها من الفلسفة التقدمية للتاريخ التى اعتدناها وتنشط شكل الفكر الدورى الذى بالغنا فى طرحه جانباً ، لا أن التاريخ يتكرر ، وإنما يدور ، ونحن مجرورون بداخل هذه الدوامة .

فلنبدأ من نقطة ( أ ) . فى ظل الرأسمالية يميل العمال إلى التجمع وإلى تنشيط الإرادة المركزية التى « ستحدّد » السوق من أجل الخير المشترك وستضبط القواعد والضمانات . وما يتحدد على هذا النحو بالتعاقدية المركزية يهرب أكثر فأكثر من التعاقدية المتداخلة بين الأفراد فى السوق . إن هدف الحركة يصبح كلما ازدادت قوتها إقامة نظام اتفاق كونى . نظام شفاف مبنى على قدرة البشر على أن يتفقوا كلهم بين بعضهم البعض وعلى التحديد المشترك وعلى توزيع الوظائف اللازمة للحياة المشتركة .

ولكن تحقيق هذا النظام الكونى أو الشيوعى قد « فصم مبكراً ومجدداً الشعب إلى حكام أو محكومين ، وأسس حاجزاً طبقياً جديداً يضع الغالبية العظمى فى موضع الخاضع ، إلى درجة أن هذه الغالبية العظمى قررت التمرد وطلب استعادة قدرتها على المبادرة الفردية . وما تلبث هذه الأخيرة بعد عبور الحدود بزهو أن تتربع على مفاتيح قيادة الاقتصاد . فتستبعد من جديد البروليتاريين ، الذين لا يتأخرون فى الاتحاد من جديد مطالبين بضمانات

الـوجـود وبـالمشـروع الاجتمـاعى ، وبـالإنجاز الفعـلى للحريـة والمساواة . وباختصار ينتهى بها الأمر إلى المطالبة « بالاشتراكيـة » . وها نحن فى نقطـة ( أ ) . فننطلق من جديد .

سيقال إننى أعطى هنا ، ضمن هذا الموجز الدائرى ، رؤية تفاؤلية للأشياء . وإنه من الأعقل اعتبار أن كل هـذا قد انتهى وأنه انتهى بالفعل ، وأننا عـدنا بشكل نهائى إلى المجرى الطبيعى . وأن الإنسانية قد جرّبت . وأن « مرة واحدة تكفى » .

غير أنه يبدو لى أن الأمور لا تجرى على هذا النحو ، ويجب حقا أن نعتبر أن الإمكانات مفتوحة أمام الإنسانيـة العـاقلـة . إمكـانـات تعنى التعقيـل والتوافق . وتمتلك بالضرورة بعـدين : الأول هو للإتفاق المتداخل بين الأفراد ، أما الثانى فهو الإتفاق المركزى . الأول يصوغ السوق . والثانى التخطيط .

ولا نستطيع أن نسلم بأن السوق هو « الطبيعة البشرية » أو بأن الليبرالية الاقتصادية هى الازدهار نفسه . وسبب ذلك انه إذا كان فى مقدور كل واحد أن يتعـاقد مـع كل واحـد فـإن الجميـع يستطيعـون أن يتعاقـدوا بين بعضهم البعض ، وإرادتهم العـامـة يمكن أن تكون مضغوطة مسبقاً وخاضعة لهـذه القاعدة التى تقول إنه لن يتعاقد الواحد إلاَّ مـع الآخـر بقطـع النظـر عن أى مشـروع جماعى . هـذه هى « نقيضة الحـداثـة » . « نقيضـة لأن المعطى للتعاقد الاجتماعى مخلوع عن التعاقد الفـردى والـعكس بـالـعكس . ولأن « الـواحـدة » تتضمن « الأخـرى » كذلك . هذا هو الشكل العام التناقضى لحرية الإنسان الحديث .

ليس المقصود إذن التفاؤل السهـل الـذى يـرجعنـا إلى « ابستمـولـوجيـا الدورات » . ولا القدريـة . فقط نتجول حول البيت المشترك .

والتـاريخ ليس معطّـلاً . وبالعكس فإنه بالعمل على هذه الشروط ـ الحدود سنستطيع أن ننتجه .

وربمـا أن عبـارة إن الإشتـراكيـة انتقال مما قبل التاريـخ إلى التـاريـخ تكتسب هنا دلالتها .

وألزم نفسى بالتعليق على هذه القصة وبالإجابة من هذه الناحية وبـالاستناد إلى بعض تحـاليـل كتـابى « نظـريـة الحداثة » ( دار المطبوعات الفرنسية ، ١٩٩٠ ) عن أربعة أسئلة :

ـ ما الرأسمالية ؟
ـ ما الشيوعية ؟
ـ ما الماركسية ؟
ـ ما الاشتراكية ؟

## ١ ـ ما الرأسمالية ؟

سأنطلق من تنظير ماركس فى « رأس المال » حيث يبدأ ـ وهو موضوع القسم الأول ـ بتعـريف المجتمع الـرأسمـالى باعتباره مجتمعا سلعيا شاملا . وحيث أن العلاقات بين الأفراد تعاقديـة تقوم عـلى اتفـاق متبـادل يخضـع فقط إلى السوق . إحدى هـذه العلاقـات ـ وهو الأمر المعروف ـ علاقة الأجر الحاسمة . لأن من يشغل قوة العمل ينتظر منها أن تنتـج قيمة أعـلى من ثمنها . هـذا هو الاستغلال حيث تنطلق تحاليـل تراكم الثروة ودينامية الرأسمالية .

على أن هذا الاستغلال الذى يـأمن إعـادة انتـاج النظـام الطبقى ويحصر بالتالى نطاق الحرية المتروكة لهذا وذاك يتحقق ضمن علاقة تعـاقديـة بين بشر أحـرار . وهو مـا يتبين من الإمكـانية



هل اصبح العالم سوقاً ؟

المفتوحة أمام العمال لتغيير صاحب العمل .

وبالتالى تجد الرأسمالية نفسها محددة عند ماركس ، إنها المجتمع حيث - على خلاف الأنظمة السابقة - علاقة السيطرة والاستغلال وتتحقق فى شكل العقد . بما أن التعاقد يتحقق بين طرفين غير متساويين وخصوصا غير متساويين فى الملكية ، فإنه يندرج كاملاً فى إطار السيطرة .

ويبدو لى أن هذه هى نقطة الانطلاق الجديدة إذا أردنا فعلاً مراجعة « شغل » ماركس وتصحيحه وتجاوزه ، وبلورة مفهوم ان العالم الحديث يكون سديداً من الناحية التحليلية ويفتح آفاقاً سياسية .

واعتبر أن إعطاء قيمة راهنة لنظرية ماركس يتم فى شكل « ما بعد - الماركسية » بمعنى وضعها ضمن بناء أشمل وحيث تحتل مركز العنصر الجزئى .

إن ما وضعه تحت اسم الرأسمالية يبدو بالفعل أحد الإمكانات القطبية الكائنة ، « فيما بعد البنية » الحديثة ، ويجب أن نضع المجتمع السوفيتى فى القطب الثانى . وكذلك نستطيع أن نتمثل الحداثة فى مجموعها انطلاقا من هذين الطرفين . وأطلق مصطلح « ما بعد البنية » على الغرض المشترك بين الأشكال البنيوية المعاصرة المختلفة من رأسمالية تنافسية إلى نظام سوفيتى .

ولست أقصد استبدال الدراسة التاريخية الملموسة بمقارنة نمطية مقارنة .

فقط أسعى إلى التدليل على ضرورة توسيع نطاق النموذج بحيث أن ما تمثله التراث الماركسى تحت تأثير فلسفة خطية غائية للتاريخ فى شكل القطيعة الرأسمالية - الشيوعية ، يدخل بالعكس ضمن جدول . جدول يحدد فى مجموعه ما بعد بنية العالم الحديث التى على قاعدتها يتحدد سؤال المجتمع العادل .

فلنبدأ إذن مجدداً من ذلك التحليل العام لعلاقات السوق . فمن الواضح أن ماركس لم يتعرض لمجمل أبعادها ، لأن فى مقاربته لها ضمن القسم الأول من الكتاب الأول « لرأس المال » ينقص ما هو جوهرى : اعتبار المركز . إذ ليس هناك بالفعل مجتمع سوق بغير سلطة تضمن تطبيق قانون السوق وتعاقب المخالفين له وتستطيع بهذا المعنى أن تقدم نفسها وكأنها وحدة الأطراف المتعاقدة .

لكن من ناحية أولى يشير وجود مركز السلطة إلى أن هذا المركز مكان تفرض فيه أقوى الأطراف نفسها وكأنه بؤرة إشكالية مفتوحة أمام التحالفات المختلفة بين الأطراف ، فى ظل هذه الظروف وأول ما تظهر بذور مجتمعات السوق نرى الدول تعمل وتضبط ، تتوقع وتنظم .

ومن ناحية ثانية وحين يثبت التعاقد المتداخل بين الأفراد نفسه إلى حد أن يأتى فعلاً بتعاقد مركزى ، فهو لا يمكن أن يفرض نفسه على قانون السوق فى شكل قانون محدد مسبقا ومفروض عليه .

أما الجمعية ( المعنى العام الذى يدل عليه هنا هذا اللفظ ) فتجمع أولئك الذين يجدون المصلحة فى الاتحاد ، وخصوصا فى الرأسمالية ، أولئك الذين يمتلكون رأس المال من جهة ، وأولئك الذين لايمتلكونه .

أما الفئة الأولى فتميل إلى احتكار السلطة وفقا لمنطق السوق وبفضل أقوى رؤوس الأموال . أما الفئة الثانية فتميل إلى تنشيط المركزية التعاقدية العكسية الاتجاه والتى تضمن قدراً أكبر من الأمان والرفاهية للغالبية العظمى .

وإذا أردنا استحضار علاقة الإنتاج فى مجموعها كعلاقة سيطرة تعاقدية ، فيتحتم علينا إذن أن نربط بين هذه المقولات الثلاث :

تعاقدية تتداخل بين الأفراد .

وتعاقدية مركزية .

والنشاط المشترك .

إنها تضبط ، ضمن علاقة متبادلة ، بين مركب التعاقدية — السيطرة وبين خاصية العصر الحديث .

إن هذه المجموعة النظرية التى تحدد ما بعد البنية هى وسيلة فهم مبدأ هذه الحركة الفريدة التحولية ، حيث نمر من شكل بنيوى إلى شكل بنيوى آخر : من الرأسمالية إلى الشيوعية والعكس بالعكس .

لا أظن ضروريا أن أجيب عن سؤال « الرأسمالية » ؟ لأنه يبدو لى بالفعل أن ماركس أجاب عنه بوضوح حينما وصف كيف أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تعيد إنتاج نفسها بواسطة استغلال العمل ، وكيف أنها تجد ما يكملها ضمن السيطرة السياسية للطبقة الرأسمالية .

فقط أردت أن أظهر أنه يجب أن نفهم الرأسمالية فى إطار أشمل أطلق عليه اسم الحداثة .

فإذا كانت الرأسمالية تعنى بالفعل ، كما أوضحه ماركس ، إن الاستغلال والسيطرة تتم ضمن علاقة تعاقدية ، فنحن مضطرون أن نعتبر هذه الأخيرة

فى مجموعها ؛ بمعنى تصويرها ضمن البعد المركزى ايضا ( والمشترك ) الذى تتضمنه . ومن هنا وضع الرأسمالية جدلياً فى إطار أشمل هو ما بعد البنية الحديثة .

وأود أن اجتنب تعارضين فى الدلالة .

الأول هو أن المقاربة ما بعد البنيوية المقترحة هنا ، والقائمة على كشف مقولة التعاقد ، لاتهدف احتلال مكان المقاربات البنيوية بلغة الاستغلال ، وإنما غايتها وضع الأنظمة الطبقية الحديثة فى إطار أعم يصوغ آفاقها التاريخية المشتركة ، وشرط إمكانها وتجاوزها .

أما الثانى فهو أنه يجب أن نفهم هذه المقاربة العامة على نحو يجعلها مقدمة للمقاربة الملموسة « للعالم الرأسمالى » : تعدد الدول يحد العلاقات التعاقدية والمنظومة المكونة من المركز والمحيط بروديل وفاليرشتاين تحد انتظام علاقات السيطرة الأكثر حدة .

## ٢ ـ ما الشيوعية ؟ ( أو ما التدخل المطلق للدولة فى شئون البلاد ؟ )

كانت غاية القصة الخيالية التى افترحناها مسبقا إظهار معنى انتماء الشيوعية إلى نظام الحداثة .

فحينما نقترب على هذا النحو من سؤال الشيوعية، فإننا نفهم أن ما هو جوهرى ليس كائناً فى الظروف « الآسيوية » لمولدها .كما أنه ليس فى النتائج المفترضة لفكر ماركس ، وإنما فى واقع أن هذا الأخير قد لاقى ونشط إمكانية أساسية مطبوعة فى بنية البؤرة ما بعد البنيوية الحديثة .

إذ أنه إذا كانت علاقة السوق تفترض مركزاً يضبط النظام التعاقدى ، فإن هذا المركز ، الذى تحول إلى موطن الإرادة المتعاقدة ، يستطيع أن ينتقل إلى مرتبة مبدأ نظام مغاير لنظام السوق .

مشروع الشيوعية الشامل هذا ، والذى ألهم الكثير من التفانى والبطولة ، تحول فى النهاية إلى ضده ضمن ما سيطلق عليه التاريخ دون أدنى شك اسم « النظم الشيوعية » .

وبدلا من أن أتحدث بلغة خاصة ، سأقف هنا عند هذا التعبير . إذ يجب أن نطلق « اسم علم » على هذه التجربة الحاسمة من التاريخ البشرى .

هذا الخيار الاصطلاحى بحق ليس بغير عيوب . فمن الممكن أن نتصور أن المثال الاجتماعى الذى رفعه ماركس قد تم بالفعل تحقيقه فى هذه المجتمعات .

كذلك من الممكن أن نتصور أن فشل هذه المجتمعات التاريخية قد قضت على مجمل الحركة التاريخية التى سبق وأن أعلنت انتماءها إلى الشيوعية .

ومن جانب آخر نستطيع أن نبحث عن لفظ آخر كتدخل الدولة مثلا لوصف المجتمعات الشرقية .

لكنه حقا اسم « الشيوعية » الأنسب ، لأن ما كان يشير إليه ماركس على هذا النحو كان بالضبط **مشروع مجتمع ما بعد السوق** ( حيث تكون مقولات السوق قد زالت ) . وإن هذا المشروع الأخير قد تحقق بالفعل فى الشكل الوحيد الذى كان بمقدوره أن يتحقق من خلاله ، وهو شكل مركزية الدولة .

مكان الرأسمالية لم يكن من الممكن فعلاً أن يقوم شىء اسمه « جمعية العمال » .لأن مقولة **الجمعية** لا يمكن أن تستقل عن مقولتين أخريين أخصص لهما ، حسب الترتيب ، اسم **التعاقد المتداخل بين الأفراد ، والتعاقد المركزى** . فالأولى تكوّن السوق . أما الثانية فالتخطيط . فليس هناك بين الخطة وبين السوق مبدأ معيارى ثالث .

برفضها السوق ( وأطروحة ماركس المركزية هو أنه ينبغى رفض مقولات السوق ورأس المال فى نفس الوقت ) ، كانت الحركة الشيوعية متوجهة بالضرورة نحو المجتمع المخطط الشامل .

إنّ ما اضطررنا إلى أن نتعلمه هو أن مجتمع التخطيط الشامل هو مجتمع طبقى أيضاً . وأن العالم الحديث يطرح بالتالى إمكان قطبين أساسيين فى التكوين الطبقى . الأول على قاعدة إمتلاك السوق ووسائل الوجود الاجتماعى . أما الثانى فعلى قاعدة ربما تكون الإمتلاك المركزى للدولة .

ظهر إذن نظام طبقى جديد ، أساس إجتماع أولئك الذى يجمعهم الوضع المشترك لمراقبة التحديد المركزى المخطط للحياة الاجتماعية .

يجب هنا وكما هو الحال بالنسبة للرأسمالية ، أن نتجنب الانغلاق فى المبحث التجريبى الخاوى حول الحدود السوسيولوجية الدقيقة للطبقة الحاكمة . إنّ ما هو سديد فى كلتا الحالتين : مبدأ الإنفصام الطبقى وإمكانية السيطرة الاجتماعية والسياسية عن طريق الامتلاك الخاص فى الحال الأولى ، والامتلاك العام فى الحال الثانية للوسائل الاجتماعية للوجود . فننقاد إلى الشكلين القطبيين : السوق والتخطيط .

والنظام الذى يطلق عليه اسم « الشيوعية » يحتوى بالطبع على خصوصية . وأرفض أن أصفه بأنه « رأسمالى » بالضبط لأنه صنع نظاماً طبقياً مغايراً هو القطب النقيض الآخر للحداثة .



السوق : تعاقد

نظـام مختلـف تمـامـا عن النمط الحضـارى الـذى أثمـره . وبـالطبـع لا أستطيع هنا أن أقدم رصداً له . ولن أعبأ بما يخص الشروط التاريخية التى تسببت فى ولادة هذه المجتمعات .

وفقط سأذكر ثلاث نقاط محصورة فى حدود الاعتبار العام :

١ ـ إنَّ سبب التناقضات الخـاصة بهـذا النمط فى الإنتـاج أن التخطيط الشامل يبنى نظاماً تراتبياً .

من المؤكد أن السلطة ليست مركزة بأكملها فى القمة لأن الدرجات السفلية تمتلك أيضا الوسائل لإبراز صـوتها . عـلى أنه اوجـد بالضـرورة وعلى طـول السلسلة التراتبيـة خطأً فـاصلاً بـين الحكام والمحكومين . مكان حيث تصير سيطـرتى عـلى الآخـرين أضعف من سيطرتهم علىَّ .

إن شكـل التخطيط إذن نـوع من أنـواع احتكـار السلطـة فى الانتـاج وسيطرة البعض على البعض الآخـر . وحيث تتأكد بلا منازع فالشروط معطاة من أجـل أن تتركـز السلطة عـلى نحو تلتحم من خـلاله الكتلـة الاجتمـاعيـة للدرجات القيادية ، سـواء أكانـوا من الانتاج أم من نطاقات اجتماعية أخرى حـاسمة . وبـالتالى فعـلاقات الانتـاج المخططـة تـزودنـا بمبـادىء التجمـع الحزبى .

٢ ـ يبـدو الحزب الـواحد وكـأنـه المؤسسـة الـوظيفيـة لهـذا النمط من السيطرة الطبقية . وهذه الوظيفية علينا أن نفهمهـا على أنها نوع من أنـواع التماثل التوافقى ( بين جهاز التوجيـه وبين جهاز التنفيـذ . وحدة ووحـدانية الحـزب يمـاثـلان وحدة ووحـدانيـة التخطيط ممـا يخلق إنصهاراً فكـريـاً يضمن التمثيل الموحد للغايات والوسائل والضوابط ) .

وبفضل الوحدة العملية بـالانتخاب استطاعوا مراقبة الارتقـاء الاجتماعى وغيرها من الأمور .

يضـاف إلى ذلك أن حـزباً واحـداً تتداخل فيه بالضرورة الطبقية ويقـوم عـلى هذا الأسـاس بوظيفـة التشريـع والتـوفيق . ومنذ ذلـك الحين تحتـويه المتناقضات التى سوف تنفجر بوضوح مثلما نرى هذه الأيام .

وبـالتالى فـالتخطيط الشـامـل قـد استقطب الحزب الواحد وكل ما يحوم حوله وكأنه ملحقه الوظيفى . مما يدفع إلى اعادة النظر فى تصوير الاشتراكية التقليـدى على أنهـا تخطيط ديمقراطى شامل .

إنَّ خاصية شكل الحزب الواحد أنه يتسلـق مجمـل درجـات التـراتبيـة الاجتماعية ، وبفضل قيامه على إنضباط الجمعيـة المفروض أنـه تطوعى ، فهى تتـدرجها بفعـالية إلى حـد تجاوزهـا . وبالتالى فـالجمعية الخـاصة التى هى الحزب تميل إلى إمتـلاك الدولـة . وهو نفى الدولة القائمة على أساس قانونى .

٣ ـ غير أن المجتمع الشيوعى ينتمى إلى العالم الحديث بمعنى معيار التعاقد الذى أقامه ماركس كفيصل الحداثة . ( وهو ما فعلته فى حد علاقات السوق والأجر ) . فهى بالفعل قائمة رسميا على التعاقد المركزى . وتجمع بعقلانية بشراً أحراراً . هذا المجتمع ، بصرف النظر عن أنه يحافظ على سوق العمل ( الذى هو ليس سوقاً كأى سوق آخر وإنما يمثل بدقة رابطـة التعاقـد الفردى داخـل المجتمع المدنى والمرتبط برابطة التعاقد المركزى المفترضة الذى بغيره لا يمكن تقديم هذا الافتراض ) لا يستطيع أن يتخلى عن واجهة ديمقراطية والتصويت العـام . ولا يستطيع إلا أن يؤكـد أن السياسة شـأن الجميع وإلاَّ أن يـذكر باستمرار أن الكل مدعو إلى المشاركة .

يجب أن ننظر إلى التعاقد الشكلى كما ننظر إلى تلك الحريات « الشكلية » المعروفة فى الرأسمالية باعتباره ملمحاً **واقعياً** وتناقضاً **واقعياً** بداخل المجتمع .

إن الواقع الواقعى كان يتسم من بين ماكان يتسم به ، بمصادرة الوجود السياسى للغالبية العظمى ، وطوال عصر بأكمله بالاعتقال والإرهاب الجماهيرى .

لكن هذا الواقع شأنه شأن ما كان فى زمن القنانة والعبودية . لم يكن من الممكن أن يعتبر نظاماً شرعيا . ولم يكن من الممكن أن يمارس القمع رسميا وعقلانيا إلاَّ ضد أولئك الذى كانوا يعارضون نظاماً أرادته الغالبية العظمى من الشعب . ففى العالم الحديث لا نستطيع أن نقمع إلاَّ باسم الديمقراطية . وهذا تناقض يضعف المستبدين .

لقد حددت استناداً إلى ماركس أن النظم الحديثة نظم يُمارس بداخلها الإستغلال والسيطرة عبر علاقة تعاقد. ومن الواضح كذلك أنها مثلت ذروة العنف المحض . هذا ليس تناقضا . لأن ما يحددها ويميزها عن الأوتوقراطيات والطغيان السابقين أنها تصنع قوتها من خلال عملية التشريع الديمقراطى . لذلك فالنظم المسماة بالنظم « الشمولية » لا تبنى عالما آخر ، وإنما هى تصنع خطراً كامنا داخل ما بعد بنية التشريع الديمقراطى .

## ٣ ـ ما الماركسية ؟

حتى إذا كان ماركس قد عمل فى نطاق الفلسفة وأثمر فيها الجديد ، خصوصا فى مجال الإنثربولوجيا ، فإنه لم يصغ فلسفة . وليس من الممكن أن تحل الماركسية محل الفلسفة .

إنَّ ما أنتجه هو نظرية نصف عامة للتاريخ . نظرية تَعْبُرها خطوط فلسفية مختلفة . ثم وَجدت نَفْسَها بعد ذلك متبلّورة فى لغات فلسفية مختلفة .

وسأقف هنا عند حدود الجزء الأكبر من هذه المحاولة العظيمة ، وهو مفهوم ماركس للرأسمالية .

لقد حاولت أن أوضح أن المقصود هو نظرية « جزئية » للحداثة ، وبهذا المعنى فالماركسية فى حاجة أول الأمر ، إن جاز التعبير ، إلى من **يُكَمِلها** .

واقصد من ذلك تضمينه « مابعد الماركسية » بمعنى نظرية أشمل . وماركس نفسه هو الذى مهَّد الطريق لهذا التجاوز حينما جاء فى بداية « رأس المال » وقبل أن يصف العلاقات الرأسمالية الدقيقة ، فحدد العلاقات الأشمل التى تخص العالم الحديث ، وهى علاقات السوق التى هى كما يقول « فروض » الرأسمالية . ويكفى هنا أن نكمل التحليل .

فعلاقات السوق تفترض بالفعل مَركزاً ، ولا نستطيع أن نُخضع هذا المركز فقط إلى قانون السوق والتعاقد الفردى ، لأنه فى مركز نظام التعاقد تستطيع إرادة « جوهرية » ، كما يقول هيجل ، أن تؤكد نفسها بالتعاقد . إرادة ـ مشروع ـ ملموس وإرادة خطة . هذا هو فرض النظام الحديث بكل تعقيداته . فهو يتحدد بصفته نظام السيطرة الذى يتحقق فى شكل التعاقد ، ويتكون هذا الفرض ، إذن من وجهتين ، ويصوغ مبدأ نظام طبقى مزدوج .

هذا هو سبب ضرورة تحول الماركسية إلى ما بعد الماركسية .

وبإنتقالنا هكذا من الجزء إلى الكل ، نكون قد وصلنا إلى رؤية جدلية للعالم الحديث .

وقد أوضحت فى كتاب سابق ، على نحو بين ، أن كتاب « رأس المال » ماركس ، كان ناقصاً دائما فى جانبه الجدلى . وأستطيع الآن أن أقول لماذا . إذ إن « رأس المال » كان يزيل ، فى مستهل الحديث ، العنصر الكونى . وكان يرفض ، باعتبارها وهماً إشتراكياً ديمقراطياً ، الشمول الكونى بواسطة الدولة ، كما أقترح هيجل ، وأنسنة علاقات السوق .

وبالتالى فقد ظل مقيداً بدراسة المجتمع المدنى ( بالمعنى الهيجى لعلاقات السوق الرأسمالية ) وحيث كان يُبرز التناقضات غير القابلة للحل ، بالإضافة إلى الدولة الى كانت تعكسه وتشابهه . كما كان يحيل الوفاق الكونى إلى عالم **لاحق** بعد السوق .

على أننا لاحظنا أن السوق تُضْبَط حسبَ خطة وتحتوى على مبدأ مشابه للسيطرة .

ما بعد الماركسية هو إذن عودة إلى هيجل . لكن مع كل الإندفاعة النقدية الماركسية التى حطمت أوهام هيجل ، إنها عودة إلى بناء جدلى للحداثة . تلك التى تدلل كيف يتحقق الكونى فى المجتمع المدنى نفسه ، لا فقط فى الخطر الذى يجثم عليه . إنه رفض لما قام به من تحويل الجدل إلى مجرد تاريخ وهو قبول الحداثة كتعايش بين المجتمع المدنى وبين الدولة . مع الأخذ بعين الاعتبار ، خصوصا بسبب عمل ماركس النقدى ، مبادىء الاغتراب والبنية الطبقية الكامنة بداخلهما .

٢ ـ لا تقترح فقط « ما بعد الماركسية » استكمال الماركسية ( أى احتوائها فى فضاء نظرى أعم ) وإنما كذلك تصعيدها . بالطبع هى ليست ما بعد الماركسية بمعنى التسلسل الكرونولوجى وإنما من المؤكد أنها نقد للماركسية .

وبالفعل فماركس منذ « المسألة اليهودية » ( ١٨٤٣ ) قد تخلى عن النظرية السياسية . وعمله بأكمله موجّه بوضوح نحو أفق ديمقراطى . لكنه يعانى هنا من ضباب مثير . بل من نقطة سوداء .

وإن نقد ماركس للدولة ليس فقط نقد الهيئة الخانقة . إنه ينقد أصلاً فكرة أن يكون هناك مكان ما تختبىء فيه المصالح الفردية ، ويتحقق فيه الإتفاق القانونى . لذلك فمن جانب آخر رُفضت مقولات العدل والقانون والسياسة كلها ، وفى مجموعها ، كنقاط مرجعية نهائية .

فالشيوعية ضمن النص المعروف لماركس تحت عنوان « برنامج جوتا » فكرة معيارية بعد ذلك كله . تفترض ، فعلا ، وبمنطق سليم أن تكون الإنسانية قد بلغت ما بعد الندرة .

ولا نستطيع أن نحلل هذا التقدم النظرى بغير اعتباره تفككياً خياليا للفلسفة السياسية التقليدية كما تتضح بجلاء عند « كانط » الذى يميز بين نظام الأخلاق وبين نظام القانون .

أما الأول فوفقه يكشف البشر حريتهم على نحو لا متناهٍ .

أما الثانى حيث التعايش الممكن بين الرغبات الطيبة والمشاريع فى عالم يتميز بحقيقة أنه فى نفس الوقت الذى ينشط بعضه بعضاً يحدد كذلك بعضه بعضاً . يجب أن نرى أن ماركس لا يفعل سوى إفتراض أن المشكلة القانونية محلولة . والكون النهائى الذى يذكره ، كون « الشيوعية » ، يحدد بالفعل بأنه نظام تعايش بين الحريات فيما بعد الحدود كافة ، فيما بعد ندرة الوسائل التى تحتوى دائما على خطر ارتقاء منفعة ضد أخرى ، وعلى مطلب التوزيع « العادل » للثروات والقوى .

لكن ونحن نتجاوز هنا القانون ، ألا نعود إلى نظام الأخلاق فى المفهوم الكانطى ؟

إن الأمور تجرى وكأن فكر ماركس ، الذى ناضل كثيراً من أجل إقامة الديمقراطية ، وأضاف إلى نقد الاستبداد السياسى ، قد ظل معلقاً على هذه النقطة السوداء . مما يجعله عاجزاً عن إنتاج **نظرية** فى السياسة .

وهذا يبدو لى قد طبع فى العمق نوعا من أنواع الثقافة الشيوعية التى لا تبالى بسؤال أسس وأشكال النظام السياسى العادل .

## ٤ ــ الإشتراكية

سنكون قد فهمنا بالطبع أنه فى نفس الحركة استكملت « ما بعد الماركسية » الماركسية ، وحدودها . وأن بفضل الاهتمام بمفهوم التعاقد ، قد تم فى نفس الوقت ، تضمين نظرية الرأسمالية مجموعة أشمل : هى الحداثة وإعادة الصلابة إلى العنصر السياسى .

ونصل هكذا إلى سؤال الاشتراكية وكذلك هنا نجد بالطبع خياراً إصطلاحياً موضع مناقشة .

لكن بما أن الاشتراكية لم تتحقق فى أى مكان ، فكلمة إشتراكية تجد نفسها جاهزة للإشارة إلى أى مجتمع نريده .

هنا لا أستطيع سوى تقديم مبدأ منهجى .

إنَّ ضعف ماركس فى تقديرى يكمن فى أنه تصور أن الاشتراكية عالم آخر ، عالم يجاوز عالم السوق .

والمشكلة الحقيقية بالنسبة للإنسانية الحديثة تتمثل فى الوصول إلى التحقيق الأعلى لحريتها ضمن « شروط ـ حدود » هى شروط **هذا**



الدولة القائمة على القانون

**العالم الذى يتميز بما أطلقت عليه « نقيضة الحداثة »** .

**وبالتالى فالنظرية السياسية للاشتراكية ليس عليها أن ترسم الأشكال** الاجتماعية لعالم مغاير تماما ، وإنما عليها أن تقدم مبادىء تخص التحقيق البشرى الأسمى ، ضمن هذه الأشكال الحتمية . أشكال التخطيط والسوق . لأنه من هنا يبدأ التفكير وتتحقق مؤسسات **الجمعية** . تلك فضاءات التعاون المتكافىء والمشترك الذى يفوق كل تعاقد يكون من صنع الانسانية .

إنَّ نظرية المبادىء تُولد من جديد الآن . لكن ضمن إطار الفكر الليبرالى كفكر « رويلس » الذى لا يجابه « نقيضة الحداثة » وإنما يفصل بين نظام سياسى يستند بعقلانية إلى التعاقد الاجتماعى ، وبين نظام اقتصادى قد يحدُّه قانون السوق الطبيعى .

لكن « نظرية المبادىء » مقطوعة الصلة عن الخيار الليبرالى أو الاشتراكى الديمقراطى ، فأرضيتها المشروعة هى الشكل العام التناقضى للحداثة الذى يتقاطع مع التخطيط والسوق بغير أولوية للأول على الثانى ، وبغير توزيع طبيعى للأدوار بينها . وموضوعها هو السيطرة البشرية الحرة والمتكافئة ، بواسطة جموع الناس ، على شروط الوجود : رفع كل واحد إلى أعلى درجات الحرية .

وكان الفارق بين الاصلاحيين وبين الثوريين يفصل بين أولئك الذين كانوا يريدون فعلاً تغيير العالم ، وبين أولئك الذين كانوا يريدون فقط ترميمه درجة درجة .

وإن هذا الفارق أصبح غير يقينى .

ويبدو لى أن « نظرية المبادىء » خليقة بأن تغيره ، لأنها تهدف تحديد ما هو غير قابل للقبول ، وما هو غير قابل لأن نتسامح معه ، وتثمر دائما الأسباب العادلة للمطالب والتمرد .

وبعيداً عن أن يكون محكوماً عليها تبرير ثمن الوفاق ، والبحث عن الوفاق فهى على العكس تعلم تحديد حدود خطاب الوفاق ، وتحديد اللحظة التى يتحول فيها الخطاب إلى ممارسة للقوة من خلال الكلام ، إلى عنف استدلالى يصبح مبدأ العنف ببساطة .

إن خطاب الاشتراكية يدور حول الامكانات الكبرى للمشروع الجماعى التى تميل من الآن فصاعداً إلى رفع موقفها إلى حد كبير فوق « الدول ـ الأمم » السابقة . أصبح هناك اليوم كيانات جيوسياسية أشمل كالكيان الأوروبى .



لكن عبر هذه الوساطات وعلى مستوى الكوكب ، حيث يسيطر رأس المال على نحو لا نظير له فى الماضى ، يُطرح سؤال الاشتراكية « كإرادة جوهرية » ( هيجل ) يمتلكها الجنس الانسانى : إرادة الحكومة الانسانية .

وهناك بالتأكيد تواصل بين مقاربة ماركس المصوبة نحو الملكية الاجتماعية لوسائل الوجود الصناعية ، وبين التفكير البيئى المتمحور حول الشروط المادية النهائية للحياة فى العصر الحديث .

وليس المقصود فقط إمتلاك البعض للتراث الانتاجى ، الذى صنعه البشر كافة ، وإنما المقصود ، من الآن فصاعداً ـ وهو أمر متصل بالسؤال السابق ـ هو سيطرة البشر على جوهر شروط إعادة إنتاج الحياة وبقاء الجنس البشرى .

إنَّ العلاقة الطبقية منقوشة على العلاقة البيئية التى تكوّن من الآن فصاعداً أفق الاشتراكية . الأحمر والأخضر يسيران معاً ■

# تفريــغ فكـــــرة الثـــورة

**يقترح المفكر منهجاً فى تحليل أزمة المجتمعات الاشتراكية السابقة على أساس المقارنة بين فيبر وبين ماركس .**

هل نستطيع أن نؤكد فى نفس الوقت على زوال الشيوعية وعلى قيمة ماركس الآن ؟

إن إجابة « جاك تيكسييه » و « جاك بيديه » الإيجابية تفترض سلفاً التماهى بين الشيوعية وبين أنظمة « الاشتراكية المطبقة » وقراءة معينة لماركس ، وفكرة أن الحداثة ربما تعبر عن الحاجة فى السيطرة على المجال الاقتصادى بالإدارة العامة ، وكأنما المقصود هو أن يتم تنظيمه بشكل ديمقراطى بواسطة التعاقد حسب تعريف « رويلس » ( رأى بيديه ) أو نهاية الطبيعة الطبقية للدولة ( تيكسييه ) وفى كلتا الحالتين عن طريق تحطيم علاقات السوق المغتربة .

يفترض — أن الشيوعية — هذا هو التعريف الذى يقدمه بيديه لنظم الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الشعبية فى حين أن الحقيقة أنها لم تعرف نفسها قط بأنها « شيوعية » — قد فشلت لأنه تم محاولة القضاء على علاقات السوق من جهة ، ولم يتم مواصلة إشاعة الديمقراطية الجذرية للدولة من جهة أخرى ، ويفترض إذن أن فكر ماركس يحافظ على قيمة راهنة أساسا فى نقده للدولة .

يجب أن اعترف إذن قبل كل شىء اننى اعتقد آننا لا نستطيع ان نستند إلى ماركس وأن نفرغ من فكره محور « الثورة » التى تعيد إلى البشر ، عملهم فى الوسائل والغايات ، والتى تضع محل المال ، باعتباره قيمة شاملة للتبادل ، تحديداً إرادياً للإنتاج وقيمة استعماله .

وبهذا المعنى فنقد « صنمية السلعة » الدالة على الخاصية المجردة لقيمتها ، ونمط التبادل الناتج عنها ، أى السوق الرأسمالية ، لاتبدو لى منفصلة عن فكر ماركس إلاّإذا حددنا أساساً من مجال صلاحيته .

فماركس لم يرد أن يكون فيلسوفاً ولا مؤرخاً للمجتمع ، وإنما أراد لنفسه أن يكون مفكراً سياسياً للدينامية الاجتماعية فى عصر الرأسمالية .

فحينما كان يكشف النقاب عن التبادل غير المتكافىء الجارى فى ظل علاقات الإنتاج الرأسمالية ، التى تجعل من الإنسان سلعة كبقية السلع ، تصور أنه يشاهد مولد ذات مضطرة إلى تحقيق حرّيتها بالمعنى الكامل للكلمة ، عن طريق تدمير نمط الإنتاج والعلاقات الرأسمالية نفسها .

ونستطيع أن نصف تحليله باللاواقعية .

يفترض أن رأس المال قد تحول درجة درجة إلى رأس مال مجرد وفى مقدوره إعادة إنتاج نفسه بتخفيض مزوره

**روســانا روســاندا**



لينين بين أخته
ماريا والبروفسور
أخس طبيب
كروب الخاص .



درجة درجة بالإنتاج ومنهجه بالطوباوى ( الطبقة العاملة فى حد ذاتها فى طريقها إلى الزوال كما هو شائع ومعها المصنع التقليدى بينما يشيع أيضا أن الإستهلاك الخاضع إلى رأس المال قد انتقل فى نفس الوقت إلى مرتبة أيديولوجيا الطبقة العاملة واغترابها : « أنا أشترى إذن أنا موجود » . لكن فى هذه الحال يتم التحدث حول قيمة ماركس الراهنة ؟ **يفترض أن بعض تحاليله باقية** . مثلا تلك التى تقربه من « فيبر » فى نقده للدولة ( تيكسيه ) . لكننا نستطيع أن نشك ما إذا كان من الممكن أن يجد نفسه ما هو جوهرى فى مسيرته من خلال تلك التحاليل .

ومن جانب آخر فإنه ليس أمراً مسلماً به أن النموذج الاجتماعى الذى تحقق فى الاتحاد السوفيتى بعد ١٩١٧ ، أو تم تصديره إلى الديمقراطيات الشعبية السابقة وتم اتباعه فى الصين من الممكن أن يطلق عليه اسم « الشيوعى » . وذلك حسب الدلالة التى يقدمها ماركس لهذه الكلمة .

وعلى هذا فالكلمتان اللتان يحتويهما التوكيد المقدم فى الوثيقة التى تفتتح هذه الندوة فى حاجة إلى تحقق مسبق ــ ربما فقط لمجابهة فعلية لمواقفنا .

إلى زمن طويل اعتبرت المسلمات الماركسية الدارجة والحركة العمالية والأحزاب الشيوعية ان ما يحد نمط الإنتاج الرأسمالى ، هو ملكية وسائل الإنتاج . يجد البروليتاريون أنفسهم فى مواجهة الملكية بمعنى دقيق وهو أنهم « بغير وسائل إنتاج » وهم تاريخيا وخلال القرن التاسع عشر ، خصوصا ، فقدوا الأرض ويعطون الآن قوة عمل للمصانع التى تظهر فى المدن .

وقيمة قوة العمل لا يحددها البروليتاريون وإنما يضبطها الرأسمالى وفقا لتكوين رأس المال الضرورى لاستعادته وتوسيعه . ويصير رأس المال إذن « موضوع » الحياة الاقتصادية الحقيقى . بما أن مالكه يخضع هو نفسه إلى قوانين تكوين رأس المال وانتشاره وإلا لفنى .

بالنسبة للحركة العمالية ، الاشتراكية والشيوعية ، ــ بادىء الأمر لا نرى مبرراً للخلاف حول هذه الغاية وإنما حول الوسائل المستخدمة للوصول إليها ــ ، الهدف هو انتزاع الملكية من الرأسماليين ووضع وسائل الإنتاج ــ المال والأرض والمناجم والرأس مال المجسد فى الماكينات ــ بين أيدى المستغلين السابقين .

كيف ؟ عبر ثورة ، يجيب ماركس . ذلك أننا لا نستطيع انتزاع الملكية من الطبقة الحاكمة بموافقتها .

ومن الممكن إنجاز هذه الثورة بواسطة النضالات والإصلاحات التى ربما تقود إلى أغلبيات برلمانية . هكذا ستقول بوضوح الدولية الثانية . فقط بواسطة « السيطرة الدموية على السلطة السياسية » من قبل البروليتاريا المنظمة .

هكذا ستقول الدولية الثالثة . ذلك أن البورجوازية لن تترك نفسها منزوعة الملكية بغير اللجوء إلى أجهزتها الدفاعية وأدوات القمع التى تمتلكها الدولة .

وفى جميع الأحوال فإن محور « القطيعة الثورية » محور نستطيع استقراءه عند ماركس . حتى إذا كان ماركس نفسه ــ باستثناء محاولته حول الحرب الأهلية فى فرنسا ــ لم يطورها قط بعد بيان ١٨٤٨ . فالمقصود بالفعل ليس فقط كسر نمط إنتاج ! وإنما كذلك

ايديولوجيته وحدود فكرة الديمقراطية والقانون التى انتجتها الثورات البورجوازية .

وهذه نقطة فاصلة بين قبول أو رفض أن يكون لفكر ماركس قيمة فى الوضع الراهن أم لا .

فمسيرته من **مخطوطات** الشباب إلى **مخطوطات ١٨٥٧ ــ ١٨٥٨** إلى تنظير **راس المال** تبدأ من نقد الحقوق السياسية المحض التى انتزعها المواطن بعد الثورة الإنجليزية والفرنسية ــ مواطن يصوت باعتباره ذكراً يدفع ضريبة .

فى الواقع أن الكفاح من اجل التصويت العام سيكون طويلاً . ذلك اننا سنشك طويلاً فى أن نستطيع أن نعتبر من يدلى بصوته بحرية ذلك المنزوع الملكية عن نفسه كما هو حال البؤساء والعبيد والنساء .

إننا نتذكر المناقشات داخل الجمعية الدائمة التى كانت اكثر واقعية من الايديولوجية الليبرالية الحديثة . ذلك أن أولئك كانوا يصوغون شروط الحرية الملموسة فى نفس الوقت الذى كانوا يرفضون فيه ، بالرغم من حرفية إعلان حقوق الإنسان لعام ١٧٨٩ ، ان تمنح لكل البشر بصرف النظر عن فارق الجنس أو المال .

إن حدود هذه « المساواة فى الحقوق » ونقطة ضعفها فى نفس الوقت كانت بارزة أمام عيون أعضاء المجلس .

« خطوة أخرى وسنصل إلى الملكية » . هكذا كان يصرخ بارناف BARNAVE .

ولم يكن ضروريا ابدا ان ننتظر ماركس آنذاك لنلتقى بجانب آخر فى رؤية شجاعة « للحقوق السياسية » يقولها « بانجمان كونستان » بوضوح .

إنَّ المواطن الذى ينتخب كل اربعة اعوام ولا ينتخب وبغير أى حق شرعى فى التدخل فى الشئون العامة ، فإنما هو لا يفعل سوى تأمين الكادر حيث يستطيع المالكون تطوير حرياتهم فى العمل الإقتصادى وتجارتهم وسلطاتهم .

إن شرط المواطن بمعنى آخر قد تغير كليا عما كان عليه الإنسان الشقى بلا رحمة قبل عام ١٧٨٩ .

ولكن فكرة «الثورة غير المكتملة» المنتشرة طوال القرن التاسع عشر والتى غذت «التاريخ الاجتماعى» للثورة الفرنسية تتجذر فى ملاحظة ان الملكية تحدد السلطة ، وبالتالى الحرية المنزوعة من منزوعى الملكية . هذه الملاحظة التى رفضتها مدرسة «فرنسوا فوريه» عام ١٩٨٩ ، أساسية بالنسبة لماركس .

مع الفارق الكبير بالنسبة لمحاورات أعضاء المجلس أو بالنسبة لاعتبارات كونستان حول الحرية عند القدماء والمحدثين . فنمط الإنتاج قد تغير عما كان عليه من قبل. وبالتالى لا نستطيع أن نتصور ملكية على قياس الفرد الذى يحرث قطعة من الارض ، أو يمارس مهنة التاجر . فرأس المال يعيد « بنينة » الإنتاج كلية : البشر والإيقاعات . وهو يملأ الريف بأيد عاملة فقيرة لا تمتلك سوى بيع سواعدها فى سوق الأيدى العاملة وهى مستوعبة أو ملفوظة من المصانع وفقاً للأولويات وحاجات هذه الأخيرة .

هذا النمط الجديد من الرجال والنساء الذى هو العامل والذى لا يملك شيئا على الاطلاق يشكل البروليتاريا المتنامية . ويصل اغترابها إلى حد نقيض الطبيعة المجردة للإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسمالى مما يجعله يتمرد بالضرورة ضد النظام الذى يقضى عليه . هى إذن صانعة الثورة . صانعة نزعه الملكية عن الطبقة الحاكمة وتحل نمط إنتاج آخر ، شيوعى ، يحرر الإنسان فعلاً إلى نهاية المطاف .

ويقف «ماركس» فى امتداد الثورة الفرنسية على نقطة حاسمة يلاقى فيها « روسو » : فإذا كان صحيحاً أن الإنسان لا يستطيع «الأيكون حراً» فهو لا يستطيع ان يقبل نمط انتاج ينفيه كذات .

ولا يبدو لى كما يقول دائما البعض أن رؤية ماركس « حتمية » أو أنها مغروسة فى « القدرية التاريخية » .

على أنه صحيح ان « يقين » الثورة عنده مقيد بيقين أن الإنسان لايمكن أن يصير « موضوعاً » وبفكرة الحرية ولا كما يقال اغلب الوقت « بالعدل الاجتماعى » .

والأمر الاكيد عند تيكسيه أن من هذه الوجهة يرى ماركس أن مولد الثورة يعنى أن رأس المال نفسه هو الذى ينتج داخل الطبقة العاملة قدرتها على الوصول إلى غايتها . فهو ينتج من سيحفر قبره .

لا يمكن أن نقرأ بيان ١٨٤٨ على نحو مغاير وفيما بعد ذلك فى مجمل مداخلات ماركس حول أو ضد الدولية الأولى .

كذلك لايبدو لى أن الوقفة حول الماكينات المشهورة ، والتوكيد الذى يقول أن فى المستقبل سيصير العمل البشرى شيئا ضئيلاً فى إنتاج الثروات يقلب الأطروحة حول صانع الثورة .

سؤال آخر عما إذا كانت « الثورة التكنولوجية » قد غيرت أم لا العلاقة بين العمل البشرى وبين العقل المجسد فى الماكينة إلى حد أن الإنتاج نفسه قد

يكفى عن الحاجة إلى هذا العدد من العمال .

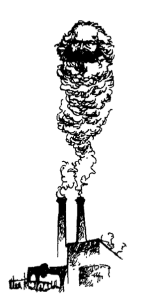
تتأسس فكرة الاشتراكية عند ماركس على مقولة أن نزع ملكية وسائل الانتاج يتبع الثورات .

اما بالنسبة للحزب فالأمر أكثر تعقيداً كما هو الحال فيما يتعلق بعلاقة الطبقة بالحزب . أما فيما يخص أطروحة ديكتاتورية البروليتاريا فهى لاتتضمن أشكال الدولة الخاصة « بالاشتراكية المطبقة بالفعل » . على الأقل بسبب الخاصية الزمنية والانتقال شديد السرعة الذى كان ماركس يتوقعه حينما كان يتحدث عنه .

وفى الواقع ـ حينما كانت النظم الشيوعية تعبأ بعد بتقديم الشروح ـ فقد تم تبرير جمود الحزب وامتداد سلطة الدولة بالاستمرار المتصل والمتجدد للصراع الطبقى ، حتى بعد نزع الملكية والسيطرة على الحكم .

لكن نمط الإنتاج الرأسمالى لا يتحدد عند ماركس فقط بواسطة مفهوم الملكية . ذلك أنه يتحدد وفقاً لطبيعة علاقات الإنتاج ـ والتى ليست هى علاقات « إقتصادية » وإنما هى علاقات « إجتماعية » . وفى حال الراسمالية هى علاقات « غير متكافئة » إلى اقصى حد تحت ستار التبادل بين بشر متساويين فى الحرية .

ويبدو لى أنه حينما يؤكد «جاك بيديه» ويشاطر « رويلس » الرأى » أنه فى علاقة العمل الخاص بالرأسمالية فإن الطرفين قد صارا « حرين » ، فهو يفسر اللفظ على نحو مغاير لماركس الذى يتحدث عن عمال أصبحوا « احراراً » بمعنى أنهم عادوا لا يرتبطون لا بأرض ولا بملكية يملكونها ولا بصاحب عمل الأيدى العاملة تسبح حرة فى فضاء



الراسمالية الوليدة إن جاز التعبير .

لكن هذا لا يعنى أن العامل « حر » بمعنى أنه يستطيع أن يفعل ويختار كما يروق له .

ففى القرن الماضى أكد السير « روبيرت بيل » زعيم المحافظين فى مجلس العموم أن الدول لا تستطيع أن تفرض حدودا لساعات العمل ( مما أرعب حتى أثرياء بريطانيا حينما كانوا يتفقدون المناجم ) لأنه سيعنى تحكماً غير مشروع لسلطة الدولة فى إرادة العامل الحر الذى يستطيع ، إذا كان يرغب فى ذلك ، أن يقبل العمل اربعة وعشرين ساعة متواصلة أو .. أو ؟

لذلك يندد ماركس بالتبادل الظاهر بين أفراد متساويين فى عقد العمل المأجور . فحرية صاحب العمل مطلقة لأن الأيدى العاملة فى السوق غير محدودة عملياً ، ولأن حرية العامل مشروطة تحديداً بحاجته فى البقاء . فهو ملزوم بأن يقبل الشروط والأجر وعدد الساعات التى يحددها صاحب العمل . ذلك أنه فى الواقع لايحق له الإختيار .

كان صحيحاً فى عصر الرأسمالية الأولى ، وهو كذلك صحيح اليوم ، أن مسألة « تكلفة العمل » دائما ما كانت المطلب المركزى للنقابات فى أوروبا . والحقوق النقابية فى الولايات المتحدة نستطيع أن نصفها بأى شىء إلاّ بأنها واضحة أو بأنها غائبة تماما كما فى اليابان .

ويقال لنا أن كيان الأجور يحده الحد « الموضوعى » فى « ربح المصنع » واستراتيجيتها فى سوق رؤوس الأموال . والعامل يتمتع بعد بقدر اقل من الحرية فى تحديد وقت العمل . فمجمل منهج ماركس ينطلق من الادراك والتنديد بالعلاقة غير المتكافئة بين الراسمالى وبين الأيدى العاملة . وبين صاحب العمل الذى يحدد ثمن قوة العمل وبين العامل الذى لا يمتلك حتى القدرة على مناقشة هذا التحديد إلى أن ينتظم فى نقابة على أقل تقدير بين صاحب العمل سيد مصيره وبين العامل « هامش الماكينة الحىّ » الذى يموت معها أو مع المصنع فى اللحظة التى يتحول فيها رأس المال .

ولا يستخدم ماركس الفاظاً اقوى من لفظ « الهولوكوست العمالى » للتعبير عما يصاحب تغيرات رأس المال .

رأس المال قوة قادرة على تجديد نفسها باستمرار ، وعلى توسيع دائرتها ، من خلال التكنولوجيا التى بفضلها يتم ضغط العمل البشرى وتخفيض قيمته فى السوق .

وعلى هذا فهو يؤكد بوضوح شديد جداً أن علاقة الإنتاج الراسمالى مشروطة بشرطين .

الأول هو الاستغلال بمعنى أن « مجمل » العمل غير مدفوع .

اما الثانى فهو الاغتراب بمعنى أن

الأيدى العاملة كمية قابلة التغير خاضعة للرأسمال ، موضوع ، «مشيئة» فى سلعة .

فهل نستطيع اليوم أن نحافظ على هذين التوكيدين وخصوصا الأول ؟ نناقشهما. الأكيد أنهما بالنسبة لماركس هما توكيدان جوهريان .

ينتج ذلك بعض النتائج . أولاً أنه بالنسبة لماركس علاقة الإنتاج « علاقة بين بشر تتوسطها الأشياء » . مما ينفى أية مشروعية عن النظرية الإقتصادية بكافة أشكالها . ثانيا إن الفحص عن هذا المنظور أبرز تغير علاقات الإنتاج فى الاتحاد السوفيتى بعد ١٩١٧ وأنه لا يكفى تغيير ملكية وسائل الإنتاج ، فحتى إذا تحولت الملكية إلى الدولة ( التى تصف نفسها بأنها دولة « عمالية » ) فهى « طبقة حاكمة جديدة من خلال الحزب » يستطيع العامل أن يناقش ظروف عمله . لكن بالطبع داخل المصنع . وعاد لا يمتلك نقابة حقيقية لأن مصالحه من حيث المبدأ تضمنها الدولة . أما فيما يخص اغترابه فهو محدود نتيجة ضمان العمل المكتسب ليس إلاّ . لم يتم قط إعادة الإمتلاك المباشر للعمل . كما لم يتم إزالة تراتبية المصنع من خلال طمس التعارض بين العمل اليدوى وبين العمل الذهنى ( والذى لا يمكن أن يتم إلا من خلال عقلنة كافة الأعمال وبواسطة المعرفة التى يمتلكها كل عامل عن مجموع الإنتاج ) .

ونفس الملاحظة بالنسبة للتعارض بين المدينة وبين الريف فهى العناصر النوعية للمجتمع الشيوعى عند ماركس .

ويعنى لينين ذلك حينما يؤكد أننا : « لسنا الآن بصدد مرحلة الإشتراكية وإنما بصدد رأس مال يحتكر الدولة » والتحول إلى الإشتراكية فى نظره لم يكن من الممكن أن يتم إلاّ فيما بعد .

لكنه فى مؤتمر السوفيتات عام ١٩١٨ قد قطع إمكانية هذا التحول بإلغاء أى تدخل مباشر للسوفيتات فى الإنتاج . وقد تم فى الواقع حل مجلس السوفيتات . ومنذ هذه اللحظة لن تمارس الطبقة العاملة أى سلطة فى الاتحاد السوفيتى بما أن المفروض أن الحزب يسيطر عليها بغير وساطات .

ونحو نهاية العشرينيات كتب عالم الاقتصاد بريو براجينسكى يقول إن مفارقة الطبقة العاملة الروسية أن « تستغل نفسها بنفسها » ويضيف بحذر : « لوهلة من الزمن » . أما فيما يخص الفلاحين ، فكما أن الازدهار « الطبيعى » لرأس المال قد هجر الريف الفقير فى غضون القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى انجلترا فقد خفض التجميع الجبرى العنيف الزراعة لصالح الصناعة الثقيلة .

والفجوة التى انفتحت إذن بين الفلاحين وبين العمال وبين الفلاحين وبين الحزب والدولة لن تلتئم .

وسيضعف فيما بعد « العقد الضمنى » المعقود بين العمال وبين الدولة ( الأجور الضئيلة والعمل المضمون والأولوية المعطاة للتموين الأساسى ) . وسيظهر فى مقاومة الإنتاجية وفى قص العمل او جزء من منتوج العمل خصوصا منذ بداية مرحلة « الركود البريجينيفية » .

أما الآن فقد بدأ الصراع بين عمال مناجم الكوزباس والدونباس وبين الدولة لأن الدولة أعلنت عن إنتهاج إقتصاد « السوق » وتوقع نشوء سوق للأيدى العاملة . وبالتالى نهاية ضمان العمل والتموين الخاص بالمصانع والبطالة .

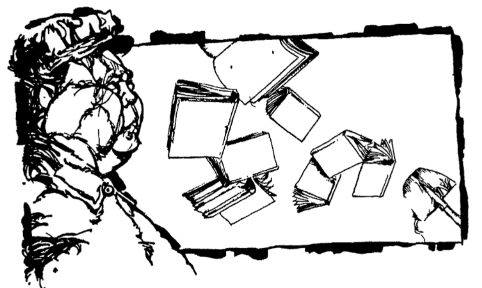
فمن هذا المنظور يبدو تاريخ الاتحاد السوفيتى وكأنه لايتقدم نحو « الاشتراكية » ولم يجرؤ احد من القادة المنافقين أن يتحدث عن « الشيوعية » المطبقة .

وإنما يبدو وكأنه يتقدم نحو التصنيع والتحديث على اقدام سيطرة الحزب الواحد . حزب يضاهى البيروقراطية الغربية ويختلف عنها بالتماثل المباشر بينه وبين الدولة وبثقل الأيديولوجية .

ولم يتم نقد هذا النموذج من جذوره إلاّ فى نظامين مختلفين . أولا فى يوغوسلافيا حيث أدى إدراك الإنفصال الكامل بين العامل وبين وسائل الإنتاج فى الاتحاد السوفيتى « رابطة الشيوعيين » عام ١٩٤٨ إلى اختيار التسيير الذاتى داخل المصانع . لكن التسيير الذاتى ايضا ليس تغييرا فى علاقات الإنتاج ، وإنما هو تغيير فى علاقات الملكية ، لأن المصنع يظل وحدة إنتاجية خاضعة لقوانين إعادة إنتاج « رأس ماله » وإلى قوانين السوق .

وقد ترجم مبكراً فى يوغوسلافيا بأنانية المبادرة التى تحولت بالإضافة إلى اللاتكافؤ الإقليمى القوى فى السنوات الأخيرة إلى أنانية تفجيرية . ذلك انه على العكس من ذلك لم تمنع إدارة المشاركة فى إدارة وحدة الإنتاج من أن يشتغل العمال وكأنهم فى مجلس إدارة يمنع على سبيل المثال تشغيل عمال جدد . والجدول الاجتماعى الاقتصادى الذى ينتج عنه هو جدول نظام رأسمالى تديره أشكال تعاونية ذات مصادر غير متكافئة وخاضعة إلى تنافس يفكك الطبقة العاملة .

وتجرى التجربة الصينية الجديدة بعد ١٩٥٧ بزعامة ماوتسى تونج فى



الإتجاة النقيض .وتوالى أحداث الثورة الثقافية ورواية المنتصرين بعد المواجهة داخل الحزب الشيوعى الصينى تجعل من العسير إدراك ما هو جوهرى فى منهج « ماو » وحدْس أن علاقات السلطة بين « أسياد وعبيد » تعيد إنتاج نفسها ضمن نطاق نموذج امتلاك رؤوس الأموال ومصادر الدولة وتستحضر من جانب آخر نموذج التصنيع نفسه . وهنا نلمس عنصرا اشكالياً ثانيا فى فكر ماركس .

كيف سيكون عليه المجتمع بعد ثورة العمال ؟ يرفض ماركس ممارسة « التنبؤ بالمستقبل » . لكنه يتحدث عن نمط الإنتاج الجديد بأسلوب متناقض . ويؤكد فى مواضع منفصلة حدًّا البديل . ففى الفصل المعروف فى « مخطوطات ١٨٥٧ ـــ ١٨٥٨ » تحت عنوان « الأشكال السابقة على الإنتاج الرأسمالى »[١] تضع عملية نزع الملكية عن العامل بالنسبة لوسائل عمله ، بل واغترابه نفسه ، مركزية قضية استعادة امتلاك العمل ليس فقط باعتباره « ربحاً » وإنما كذلك باعتباره « وسيلة » وحامل « دلالة » . وبتوفر هذه الشروط يزول الاغتراب .

هذه النتيجة تقودنا إلى النظر إلى أشكال الإنتاج « المباشرة » .. لكن ، فى موضع آخر ، يؤكد ماركس أن الإنتاج بأكمله سيدور ، بعد زوال فوضى رأس المال وبعد انتقال المجتمع من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية ، وكأنه « مصنعٌ واحد كبير » . مما يدل على إدارة شاملة وبالتالى بالضرورة على نحو غير مباشر . وقد كرر الشرق الأوربى هذه العبارة الثانية عدة مرات باعتبارها أساساً نظرياً للتخطيط .

وقد ظهر التناقض بين إعادة الإمتلاك المباشرة وبين التخطيط فى الاتحاد السوفيتى وانتهى بعد عام ١٩١٧ إلى تناقض بين السوفيتات وبين إدارة الدولة .

يجب إعادة بناء البلاد بأكملها مما لا يعنى بالضبط جمع الوحدات القائمة والمسيرة ذاتياً .

وإذا كان الاتحاد السوفيتى قد اصبح بالفعل فى غضون الثلاثينات بلدا صناعيا ، وإذا كان قد اقلع بصرف النظر عن الإعتراضات التى من الممكن أن توجه الآن ضد إيقاعات وتكلفة الإنتاج الإجتماعية ، فقد تم ذلك بفضل التخطيط .

لكن تكوين بيروقراطية كبرى بداخل الدولة منخفضة المستوى السياسى وبالتالى كسولة وفاسدة وانخفاض إنتاجية العمل أمر منقود اليوم بقسوة لا لطلب إعادة السلطة إلى العمال داخل سوفيتاتهم ـــ باستثناء عمال مناجم أحواض دونتسك وكوزباس الذين يطلبونها ، وإنما لطلب استقلالية المصانع ( التى نتبين من خلالها مختلف أشكال الملكية ) العاملة فى السوق والتى يضبطها سوفيت الإقليم أو الجمهورية[٢] .

ليس من الممكن أن نتطرق هنا إلى صعوبات المناقشة الدائرة فى الإتحاد السوفيتى حول التخطيط والسوق خصوصاً أن التخطيط كان يضمن عملاً للجميع ودولة الرفاهية مخفضة للكل بينما يقضى السوق على الإثنين . فقد تصور جوربا تشوف تخطيطاً مرناً وسوقاً مضبوطاً ودفاعاً عن الحقوق المكتسبة من أجل الشرائح الفقيرة جدا . أما « الراديكاليون » فيريدون التحول المطلق إلى الليبرالية . الأزمة ومستوى المعيشة المنخفض تجعلان أى حل أمرا مؤلما . وإذا اضفنا أن الجمهوريات الأغنى تطالب بالحق فى

المحافظة لنفسها على منتجاتها ، أو بيعها بأسعار منافسة ، سنفهم مخاوف سكان المناطق الأكثر فقراً . والحال اليوغوسلافية ، التى لا يثيرها «الراديكاليون » ، أمر بليغ جداً . وأخيرا فإنه بالنظر إلى ما جرى فى الاتحاد السوفيتى أضحى سؤال ماركس الاساسى حول تحول العامل إلى انسان حر غير مغترب ليس فقط مطروح جانباً ، وإنما كذلك سيطرت ايديولوجيا « الانتاجوية » والمعادية للعمال .

إذن فإن المناقشة لا تقودنا بعيداً عن أشكال الملكية . وتلك المناقشة حول إعادة الملكية للعمال لم تبدأ منذ العشرينيات باستثناء الصين كما ذكرنا من قبل : الخطوة الكبرى إلى الأمام ، والثورة الثقافية طرحت المشكلة . وقد قام بعض مجموعات « شانجاى » بتنظير مهم خصوصا فى مجلة « دراسات » قبيل أن يقضى عليه إندلاع الصراع بين الفصائل المختلفة .

ولقد كان الحوار مهماً لأن الحركة العمالية والشيوعية كانت من انصار التصنيع و« التقدم » وفى عام ١٩٥٧ وبعد الانتهاء من المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى اكتشف ماو فشل نموذج التصنيع السائد فى الإتحاد السوفيتى والعلاقات السياسية الناتجة عنه(٣) . وكان يعلم فى نفس الوقت انه لا يستطيع استبعاد مشكلة التنمية فى بلد فقير كبلده ، ولا يستطيع طرحه على نحو من التسيير الذاتى البسيط كما هو كائن . ومن هنا فأية محاولة للتنمية لا تعاقب الريف وتبدأ فى نفس الوقت فى « إعادة ملكية العمل » تفضى إلى تغيير النموذج السوفيتى . وإنه وفى ظل تجربة مغلقة عن السوق العالمية رافضة بالطبع الخضوع إلى القروض التى لن



ترد وستؤدى إلى التبعية . ويبين ذلك بوضوح فى حال العالم الثالث . وبمعنى آخر يضع « ماو » نفسه ضمن الأفق النقيض للسوق و« لنزعة التقدم الصناعى » التى هى نقطة الالتقاء بين البورجوازية وبين البروليتاريين .

وحول هذه النقطة كانت المواجهة فى الصين جذرية . ولا نزال حتى اليوم نرى أن « ماو » قد وضع نفسه خارج نطاق « الحداثة » نتيجة محاولته فى إبطاء الصناعة الثقيلة لصالح تنمية متوازنة على نحو أفضل بين إنتاج وسائل الإنتاج ، وبين إنتاج المنتجات الإستهلاكية ، وبين الاستثمار فى الصناعة ، وبين الإستثمار فى الريف .

ونعلم جيداً كيف تم القضاء عليه ، بوسائل عدة ، بما فى ذلك عدم نضج مؤيديه .

أما اليوم فالاختيار قد تم لصالح التصنيع السريع على مستوى السوق العالمية وبمساندة دولة قوية .

ذلك انه ـــ كما نقولها على المكشوف فى الصين منذ ١٩٨٦ فى الأوساط الاقتصادية الأكثر حداثة ـــ لا يجب أن تعرقل السوق لا الحقوق الاجتماعية ( والمقصود من الحقوق الاجتماعية العمل للجميع وضمان بعض المواد الأولية للكل ) ولا الصراعات التى ربما تنتج عن التخلى عنها فى بلد فقير إلى هذا الحد ( يقال أن البطالة قد أصابت ثمانين مليونا من العمال الذين اصبحوا هامشيين فى مراكز المدن ذات الكثافة السكانية ) .

ويقال أنه فى نهاية الأمر قد تمت سيادة السوق فى الغرب أيضا بواسطة المجاعات والبؤس . لكنه أتى بثروة كبيرة بحيث أنه فيما بعد ذلك قد انتج الديمقراطية وضمنها . ولذلك يجب أن نفعل على الأقل على نفس النحو : السوق أولا ثم الديمقراطية(٤).

ويعاود « الراديكاليون » فى الإتحاد السوفيتى الحديث حول هذا المحور وينتقدون جوربا تشوف لأنه قد بدأ بتعميم الديمقراطية التى أعطت حق الكلام إلى تلك الشرائح التى ستضرب والتى لابد ستعرقل عملية إدخال السوق ولا مساواتها(٥) .

هذا هو ما كنا عليه فى بلاد « الاشتراكية المطبقة بالفعل » التى قد دخلت أو لم تدخل بعد نطاق الديمقراطية .

وكما كنا نقول فى الماضى فعلى ضوء الماركسية فإن تحليل تاريخ هذه البلاد يبرهن على أن فشلها لا يكمن فى المبالغة فى تطبيق الشيوعية . بل نخشى أن تخرج من أزمتها بالإدخال المعروف لرؤوس الأموال الخاصة ( اية رؤوس أموال ؟ ولمن ؟ ) ولعبة السوق .

كما يبدو لى أن نهاية احتكار سلطة الدولة لابد وأن يضىء البنيات الواقعية ـــ التى هى جميعا قيد اعادة تعريف نفسها ـــ لتلك المجتمعات مما يثمر من جديد شروطاً جديدة لتناحر المصالح أو لنقل لتناحر الطبقات .

أما مجلة « ماركس الآن » فتبدو لى على الأرجح مدافعة عن تجديد ربما هو يتأسس على تعميم دمقرطة الدولة إلى

الحد الأقصى — وهنا يتم استحضار نقد ماركس وفيبر للبيروقراطية ( تيكسييه ) وعلى تشغيل نقى لآليات السوق .

على أن نظرة غير متوهمة إلى الشرق لا تقودنا إلى هذه النتيجة . ونشاطر هنا رأى جالبريث الواضح والذى يبين فى مقابلاته وكتاباته حول الاتحاد السوفيتى اليوم .

لكن فى الغرب ألا تدل أزمة الاحزاب الشيوعية على ضرورة القبول بالسوق ؟

وفى هذا الخصوص يقال لنا انه لا ينبغى ان « نشيطنها » لأنها كانت قائمة قبل الرأسمالية .

لكننا نستطيع أن نتفق بيسر على أن السوق فى المرحلة قبل الرأسمالية تختلف تماما عما آلت إليه بعد ذلك حيث تخضع كلية إلى تخطيط الاستهلاك كما تقدمه شركات متعددة الجنسيات وإلى شبكات كبرى تصنعها برامج الكومبيوتر والإعلام .

لم تعد الرأسمالية مجموعة كبيرة من المصانع . واكتسب المصنع نفسه بعداً متخطياً للقوميات يخرب أو يقيد السياسات العالمية . يحدد السوق فى الغرب ومن خلال السوق يحاول المرور إلى الشرق.ألا يبرز المارك الألمانى ، رمز ألمانيا الموحدة الذى دخل بمراسم احتفال ألمانيا الشرقية ، أنه صورة واضحة لما كان قد قدمها ماركس تحت عنوان للمال — الإله ؟

وسنتفق كذلك على أننا بإزاء تحديد تاريخى لسلطات الدولة — الأمة — وأن التصور التقليدى للديمقراطية يعانى اليوم أكثر من أمس وأن سيناريو السلطات يناظر معادلة « نيكلاس لوهمان » أكثر من معادلة « رويلس » . إنَّ بيروقراطية الدولة نفسها تخضع لسيناريو إقتصادى دولى . ويتضمن التعميم الجذرى للديمقراطية إعادة تعريف السلطات على قياس الدول .

لكن كيف يتم ذلك بغير إعادة النظر فيما تحتوى عليه من عملية اندماج عالمى لرأس المال والسوق ونموذج الاستهلاك الذى يخضع يوما بعد يوم إلى المصادفة ( بالنسبة لتلك « الحاجات » التى كانت تخص فى عصر ماركس البقاء الضرورى لإعادة إنتاج قوة العمل ) ؟

ويبدو لى أنه على هذه الأرضية يجب إعادة التفكير فى الغرب فى قيمة ماركس الآن أولا قيمته وفى إمكانية الصراع واشكاله .

وفى نفس الوقت يطرح لأول مرة فى مواجهة سلطة التكتلات الرأسمالية متعددة الجنسيات محور التناقض الجديد بين منطق انتشارها وبين بقاء الجنس البشرى .

فهل ستصير الطبيعة فى توازناتها الأساسية جزءاً فاعلاً فى الحد من تطور نمط التنمية السائد إلى اليوم ؟

ومن الممكن أن نعتبر أن مبدأ التدمير الذى يتضمنه نمط التنمية والذى يندد به العلماء ورجال الإقتصاد الذين هم أيضا ايكولوجيون (٦) هو امتداد عملاق للثمن المدفوع فى سبيل التصنيع الأول — أى التضحية بالزراعة .

وواقع الأمر أن التحطيم الصناعى للبيئة والتلوث الناتج عن الكيمياء والمسألة الجديدة حول المهملات المتزايدة التى يصعب أكثر فأكثر حرقها ، وهذا « منتوج » لا يمكن أن يصبح « سلعة » واخيرا التكنولوجيا المطبقة فى الزراعة والتى تعيد إليها إنتاجيتها ، لكنها تنتهى إلى تدمير السياقات الاجتماعية والبيئية ، تبدو جميعاً تأكيداً على أطروحة « ماركس » حول التناقض بين نمط الإنتاج وبين تنمية الثروات .

لكن المقصود هو ماركس بعد ماركس لأنه — ابن قرنه — لم ينتقد حسبما اعرف لا النموذج الصناعى ، ولا التكنولوجيا ، اللتين تقدمان اليوم نتائجهما الخطيرة .■

**هوامش :**

(١) الدفتر الرابع ، ص ٣٧٥ وما بعدها ، عن طبعة إيميل ، موسكو ، ١٩٣٩ .

(٢) يتم انتخابهم على اساس جغرافى . والواقع ان السوفيت هم برلمان الجمهوريات أو الاقاليم المستقلة .

(٣) انظر CE.MASI ١٩٨٠ .

(٤) انظر «فى المتناقضات فى صفوف الشعب » لماوتسى تونج .

(٥) انظر ملف جان تورافال فى « الأزمنة الحديثة » عدد يونيو١٩٨٩ .

(٦) انظر الحوار الذى دار بين كليبامكين وبين ميجرانيان فى « ليتيراتورناجا جازيتا » عدد اغسطس ١٩٨٩ .

(٧) انظر إينياسى زاخ بالنسبة للبرازيل أو الهند وانظر فولفجانج زاخ لألمانيا الفيدرالية وآخر كتابات جيمس اوكونور للولايات المتحدة الأمريكية .

نهاية الماركسية

اغتيـــــال

أم انتحـــــار ؟

# الحـــداثـــة بعد مـــاركـــس

مقاربة لبناء نظرية فى الحداثة أشمل من نظرية ماركس والماركسية بغير أن تلغى منجزات التاريخ والفكر الماركسى .

جـــاك بيـكـســـيـيه

(١)

قـا مما لاشك فيه أن ماركس واحد من المنظرين الإجتماعيين الذين عَلّمونا كيف نفهم العالم الحديث . وحسب مفهوم ماركس ، فالعالم الحديث من الناحية الاقتصادية ، ومن ناحية المجتمع ، هو بورجوازى ، ومن الجانب السياسى تصوغه الدولة التمثيلية والبيروقراطية « الحديثة » .

ولكنه أراد ان ينظّر ايضاً على قاعدة هذا العالم وتناقضاته مشروعا للتحرر فيما بعد الراسمالية لا يكون منفصلاً عن الحداثة . وربما يحقق كما نقول اليوم آمال الحداثة .

ومن هذا المنظور يبدو لي على نحو رفيع الدلالة أن البعض استطاع بطريقة تظهر لى مقنعة أن يقول عن « فيبر » أنه « ماركس البورجوازية »[١] ، وكان ذلك مجاملة كبيرة لفيبر . لكنه كان ايضا مجاملة كبيرة لماركس .

وبالطبع يبقى أن نتحاور حول ما نقصده بالضبط من الحداثه . وفيما يخص الماركسيين ، أو أولئك الذين يرون حتى اليوم فى ماركس مرجعاً أساسياً بالنسبة لهم ، يبقى قيد الفحص تحديد موقع بنيات الرأسمالية. بنيات السوق والديمقراطية فى العالم الحديث ، والتى ساهم فى تنظيرها بغير أن يضبط مظاهرها كافة .

أيقلع طائر الليل فى الفجر ؟

نستطيع أن نشك فى ذلك حينما نعلم ان « ماكس فيبر » قد كتب دراسته حول الإشتراكية[٢] عام ١٩١٨ ، وبالتالى بعدما كتب لينين « الدولة والثورة » دون أن يكمله .

إن مقابلة هذين النصين يستحق فحصاً معمقاً . وإلاً فلا نستطيع أن نقول شيئا .

عن كتاب لينين المعروف لن أذكر سوى نقطة جوهرية. بالنسبة للزعيم البلشفى كما بالنسبة لماركس الذى حاول أن يلخص أطروحاته الاشتراكية مشروطة أساساً بذبول الدولة ، وإذا ظلت ديكتاتورية البروليتاريا دولة فهى مسبقاً ليست سوى نقلة بين الدولة واللادولة .

لينين كماركس قبله مشغول حقاً بمسألة البيروقراطية وستظل شاغله الشاغل حتى وفاته .

اما تحليل «فيبر» فى «الإشتراكية» وغيرها من النصوص[٣] فمن الممكن أن تعتبر مع جرعة بسيطة من الاعتباط المسموح به وكأنه تطوير لماركس ضمن كادر نظرى مختلف تماما عن حدوس أساسية عند ماركس . والنقطة المشتركة الجوهرية تقوم على اعتبار أن انفصال العمال عن وسائل الإنتاج الركيزة الأساسية للرأسمالية ، ربما نستطيع كذلك أن نعتبر أنه بإدخاله مفهوم سلطة امتلاك وسائل الإنتاج فهم « فيبر » أكثر من غيره معنى مفهوم علاقات الإنتاج عند ماركس .

ومن ناحية أخرى فهما - الاثنان ماركس قبل فيبر بالطبع - أن تطور

الإنتاج الرأسمالى بمصانعه المركزية والتراتبية يمضى إلى جانب تطور بيروقراطية الدولة .

فى أى نقطة تختلف تحاليلهما ؟ بالنسبة لماركس الشيوعية ومراحلها المختلفة ممكنة ، لأن الثورة تستطيع كسر بيروقراطية الدولة ، بالنسبة لفيبر الاشتراكية ممكنة بالطبع لكنها بدلاً من أن تقطع مع المنطق البيروقراطى للعقلنة ستحققه .

الاشتراكية القابلة للتحقيق لن تقضى على انفصال العمال عن وسائل الإنتاج وإنما ستعمقه . القضاء على الملكية الخاصة لا يمكن أن يتم إلاَّ بنقلها إلى ملكية الدولة التى ستوحد فى كل وحيد بيروقراطية الدولة ، وتلك القائمة على مستوى المصانع الكبرى لا تستطيع الإشتراكية إذن سوى أن تعمق إغتراب المنتجين القائم سلفاً فى الرأسمالية بإستكماله عن طريق نزع سياسى كامل .

وبالنسبة للمخاطر التى تحتوى عليها كل عقلنة بيروقراطية لا يمكن أن تكون الإشتراكية دواء وإنما تكون تحذيراً للشر .

إنَّ نظرية ذبول الدولة عند ماركس هى جزؤها الطوباوى والنقيض تماماً لبرنامجه عن تخطيط الحياة الاقتصادية المتحقق على قاعدة إلغاء الملكية الخاصة .

الاشتراكية القابلة للتحقيق تتضمن إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وبهذا المعنى تلغى حقا الرأسمالية . لكنها بدلاً من أن تقضى تماما على منطق العقلنة الحديثة تحققها وترفع إلى مرتبة الكمال تنظيم « القفص الصلب » حيث تحبسنا السيطرة العقلانية الكاملة التى هى « مصير » الحداثة .

هذا المفهوم الفيبيرى المتبلور قبل زمن « بناء » الاشتراكية بكثير هو أساس نظريات عديدة اجتماعية أو فلسفية فى القرن العشرين ، وأساس تحليلات ماركسية ، وغير ماركسية حول البنية الطبقية « للاشتراكية المطبقة بالفعل » وقاعدة انتقادات الحداثة التى نجدها عند « هيدجر » كما عند مدرسة فرانكفورت .

يبدو « بناء الاشتراكية المطبقة بالفعل » فى القرن العشرين أنه يؤكد كلام فيبر ضد طوباوية ماركس الفوضوية . ولا يبدو أن مصلحى الشيوعية كما طبقت فى التاريخ قد وجدوا مخرجاً آخر لأزمة نظامهم سوى الانتقال العسير الى إقتصاد السوق الذى يتضمن ، كما يبدو ذلك بوضوح ، إمكانية إعادة هيكلة رأسمالية للاقتصاد .

فعلى هذا النحو تبدو الآن المعطيات الواقعية للخروج من الشيوعية كما طبقت فى التاريخ . وحينما لا تنضم إلى الأشكال الأكثر جذرية لليبرالية الجديدة ، تتستر الكوادر القيادية الجديدة وراء الحل الإشتراكى الديمقراطى وكأنها السياسية الوحيدة القابلة للتحقيق ، وتنشغل بالتالى بالمحافظة على أشكال الدولة الاجتماعية كما بنتها النظم الشيوعية .

وفى هذا السياق ، الذى يخص من الآن فصاعداً كلا من الشرق والغرب على السواء ، تكتسب التنظيرات والبرامج السابقة والحاضرة للتيارات الأكثر ابداعاً للنزعة الاصلاحية الأوروبية ، أهمية تاريخية جديدة .

كذلك يجب أن نضيف الحزب الشيوعى الإيطالى السابق إلى ذلك اليسار الاصلاحى الأوروبى ، وكانت المشكلة هى تمسكه أو تخليه عن تراثه الخاص وتجربته الفريدة .

إن الملاحظة الأخيرة هذه والتى تذكرنا بالمناقشات القوية والحية والغنية جداً التى أتسم بها إعداد المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعى الإيطالى ، تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان فعلا ضرورياً أن ننصرف بغير حذر عن فكرة الشيوعية كما صاغها ماركس .

ونستطيع أن نرى أنه على العكس من ذلك تماماً أصبح ضرورياً أخيرا أن ندرسها بجدية . لكن هذا يخص فى المقام الأول العلماء أو الدارسين أو الباحثين غير الماركسيين أو المناهضين لماركس والماركسيين ، والذين هم متخصصون فى أعمال ونصوص ماركس أو فى مؤلفات لبعض أو كل الماركسيين المنظرين الكبار .

ألاَّ تتضمن هذه الفكرة حينما يُعاد إليها تركيبتها الحقيقية العديدة من العناصر وربما نواة جوهرية التى هى

بعيداً عن أن تكون قد انقرضت بل من الممكن ان تلعب فعلاً دوراً جوهرياً ليس فقط فى مستقبل بعيد جداً وإنما كذلك فى حاضرنا ؟

ونستطيع من أجل محاولة التدليل على تلك الفكرة ، فى نفس الوقت الذى نواصل فيه النظر إلى « مواجهة العظام »[٤] ، التى تكونها العلاقة بين كارل ماركس وبين ماكس فيبر ، أن نطرح المشكلة الجوهرية الخاصة بسيطرة ومراقبة عملية العقلنة الحديثة .

يلتقى « ماركس » و « فيبر » فى نقطة هى أن العالم الحديث بما يحتوى عليه من « اشتراكية مطبقة بالفعل » محدود بعملية « العقلنة » الاقتصادية والدول التى تقود إلى الإغتراب الاقتصادى والسياسى للغالبية العظمى من الناس ، وإلى انفصال المنتجين عن وسائل الإنتاج والمواطنين عن وسائل القيادة السياسية .

وينظر ماركس إلى العمليتين على ركيزة مفهوم الإغتراب ، ويفترض أن إزالة الإغتراب هى العقلنة الحقيقية إنما هى عقلنة مزدوجة - إن جاز التعبير

إن الهدف بالنسبة لجموع الناس ، هو المراقبة الحقيقية لتلك النظم التى استقلت عنها والتى تسيطر عليها الإقليات والتى تقودها قوى رأس المال والسلطة .

وإذا أردنا توضيح المشروع الشيوعى على ضوء مصطلح العقلنة ، الذى ليس غريباً تماماً عن ماركس ، فتبدو فكرة الرقابة العقلانية للأفراد ولعملية وجودهم الاجتماعى بوضوح من خلال تحليل « صنمية » السلعة وعلى ضوء مصطلح الحداثة الذى هو جزء لا يتجزأ من شبكة مصطلحات ماركس ، فيجب أن نقول إن ما يقصده هو السيطرة على الحداثة التى هى شكل من أشكال السيطرة أو عقلنة العقلانية الحديثة . المشروع الشيوعى فكرى بالضرورة أو يمتلك فكراً مزدوجاً بالنسبة لفكر قائم مسبقاً فى التحديث الراسمالى .

إن ماننساه أغلب الوقت عند ماركس ويدل على جهل بضخامة مشروعه وعمقه هو أن ماركس نظر إلى عملية تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد راسمالى ( ما هو معروف تحت اسم العقلانية الاقتصادية ) وإلى انتقال الدولة الحديثة إلى دولة بيروقراطية فى نفس الوقت .

ولماذا هذا التشويه ؟ بعد انجلز حاول لينين أن يبرز السبب العميق من خلال عبادة الدولة التى تحتوى الاشتراكية الديمقراطية الألمانية .

ونستطيع أن نعتقد بتواضع اكثر وعلى مستوى غير مستبعد استناداً إلى الفيلولوجيا انه بلا ادنى شك أن تلك النصوص التى ينظر فيها ماركس إلى تطور البيروقراطية لا تنتمى إلى مجموعة نصوص متماسكة كتلك التى خصصها لنقد الاقتصاد السياسى .

لكنه من غير العسير أن نلتقط فى مسيرة ماركس الفكرية خطأ احمر آخر نقاطه المحورية مخطوطة ١٨٤٣ حول « نقد الحق السياسى الهيجلى » و « الأيديولوجيا الألمانية » ثم على وجه الخصوص الكتابات المعروفة بالكتابات السياسية بعد ١٨٤٨ ، وعلى وجه أكثر خصوصية « ١٨ برومير لويس بونابرت » حيث تظهر الفكرة الأساسية ، التى تذكرنا بأطروحات توكفيل ، أن الثورة الفرنسية لم تفعل سوى تحسين جهاز الدولة المبنى سابقاً فى ظل الملكية المطلقة . وهى فكرة نجدها مراراً فى مجمل الكتابات السياسية المتتابعة وخصوصاً فى « الحرب الأهلية فى فرنسا » .

إنه لأمر مدهش حقا أن يتم تشويه أعمال ماركس وحصرها فقط فى نقد الاقتصاد السياسى ونسيان البعد الآخر ، أى نقد السياسة وخصوصا بنينتها البيروقراطية ، فى حين أنه وقف موقفاً نقديا إزاء الديمقراطية ومجمل إشكاليته حول الثورة لصيقة تحليله لتطور البيروقراطية .

وعندما يثير قضية الانتقال إلى الاشتراكية بغير « ثورة » ، أى بغير إنتفاضة دموية ، فإن هذا دائما ينطبق على بلدان اخرى غير موجودة فى « القارة » أى موجودة فى العالم الانجلو ساكسونى حيث يبدو له أن تلك القوة البيروقراطية لم تتطور نتيجة مبدأ « الحكم الذاتى »[٥] .

وعلى هذا فإذا انطلقنا من مفهوم العقلانية الذى يطبقه فيبر على العالم الحديث الرأسمالى والذى يشير إلى سلوك عملى يهدف مراقبة العالم والسيطرة عليه ( تمالك العالم )[٦] ، فإنه يتوجب علينا إذن أن نصف اعمال ماركس بأنها نقد لتلك السيطرة التى تؤدى فى الواقع إلى سيطرة النظم الاقتصادية والبيروقراطية على الأفراد أو أن نصف الشيوعية بأنها إنقلاب على اغتراب الأفراد فى عملية حياتهم الاجتماعية .

وأنه فى هذا السياق يجب أن نذكر أنه ليس أمراً غريباً على ماركس أكثر من ان يتحرر الأفراد بفضل اشتراكية الدولة . نذكر هنا أيضا الكتابات المعروفة بالكتابات السياسية « كنقد برنامج



ماكس فيبر

جوتا » على سبيل المثال الذى يستهدف لاسال . وهو خير دليل على ذلك .

يجب أن نعترف على الأقل بأنه فى هذه النقطة لا نستطيع أن ننتقد أطروحة ماركس حول ذبول الدولة باعتبارها أطروحة طوباوية وتحميل ماركس مسئولية سلبيات إشتراكية الدولة .

ومن الممكن جدا أن تكون هذه الاطروحة قد ساهمت فى الحد من إعداد الحركة الشيوعية على صعيد سلطة الدولة وأن يكون ربطها بأطروحة الطابع الثورى الضرورى للتحول الاجتماعى قد تقاطع مع الفراغ النظرى داخل الماركسية ـ لا فيما يخص نظرية السلطة . ذلك أنه من هذه الناحية تبدو مساهمة ماركس ضخمة . على الأقل نظرية ماركس فى الديمقراطية .

لكن يجب أن اضيف أن نظرية ذبول الدولة هذه بعيداً عن ان تكون حلم طوباوى ساذج ، وينبغى على خلاف ذلك ان تعتبر أطروحة جذرية ـ بمعنى أنها تنظر إلى الأشياء من جذورها ـ فى سبيل التنظير السليم اليوم لشروط التحرر البشرى الحقيقى على مستوى سلطة الدولة البيروقراطية .

لكن ما ينطبق على هذه الأطروحة ينطبق على ذلك المبدأ الذى ينصب على أن الشيوعية إشباع حر للحاجات ويجب اعتبارهما مبدأين معياريين أى أن منهما مبدأ يساعدنا على « تكوين » نظام اجتماعى على أساس مخطط مسبق .

سأحاول مواصلة هذه المواجهة بين ماركس وبين فيبر انطلاقاً من سؤال وضع « المعنى » على خريطة فكر هذا الأخير .

ففيما يخص « المعنى » ، نستطيع أن نرى أن الفرق بين فيبر وبين ماركس يكمن فى أن ماركس لا يعتبر المعنى مفتوحاً فقط للقصدية الذاتية . إذ إن المعنى موضوعى فى حدود العالم التاريخى على أقل تقديره ، وهو الأمر الذى من الممكن إقامته بطريقتين .

الأولى إنطلاقاً من الأطروحة الأولى حول فويورباخ ، وبادراكنا الدلالة الفلسفية لوصف ماركس الممارسة بأنها « موضوعية » . عم يدل ذلك ؟

« موضوعى » يدل هنا على « الشمول » أو على « الموضوعية الاجتماعية » بالدلالة الفويورباخية « للنوع » . فعند فويدرباخ الذى لا يلتقط هذه الخاصية النوعية للمارسة الإنسانية إلاَّ على مستوى الممارسة النظرية للفرد ، ولا يرى فى الممارسة العملية داخل البراكسيس سوى مظهرها الخاص او الانسانى ، يؤكد ماركس أن الممارسة العملية نفسها « موضوعية » .

لذلك يضطر ماركس إلى التمييز بين الممارسة نفسها ( المضمون أو المادة ) وبين شكلها الظاهر .

وحيث لا يرى فويورباخ سوى الشكل التجارى ، أوكما يقول ماركس ، متبعـاً فى ذلك تحليل « جوهر المسيحية » ، الشكل « اليهودى الحقير » ، يميز ماركس بين الممارسة نفسها التى هى فى ذاتها موضوعية أو شاملة ، وبين شكلها الظاهر الناتج عن انفصال الأفراد فى **المجتمع البورجوازى المدنى** .

هذا الموقف أساس قول ماركس بإن لتبادل السوق خاصية حضارية وإن للرأسمالية خاصية ثورية .

ونستطيع أن نتحقق بألف طريقة مثلاً من خلال قراءة « مخطوطات ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨ » من أن هذا الموقف ليس توكيدا معزولا وإنما هو مبدأ أساسى لدى ماركس .

ومن جانب آخر فالدلالة النهائية لتحليل ماركس للسلعة والمال ، الذى نخطىء إذا حصرناه على نحو أحادى فى حدود إظهار الخاصية الصنمية « لشكل » القيمة .

**هذه الأطروحة حول الطابع « الموضوعى » « للبراكسيس » فى حد ذاتها بمعنى تجريدها من الأشكال التاريخية التى تتشكل بها ، من الممكن القاء الضوء عليها إنطلاقاً من تحليل التعاون الذى بغيره لا نستطيع أن نفهم معنى الشيوعية عند ماركس .**

**إن الرأسمالية ، يقول ماركس ، تخلق التعاون الكونى بين الأفراد على مستوى الكوكب وفى السوق العالمية تقريبا .**

**لكن ذلك التعاون « شبه طبيعى » بعدُ . والمقصود انه غير إرادى وبالتالى فهو مفروض على الأفراد وكأنه قوة غريبة عنهم وتسيطر عليهم .**

**الشيوعية انتقال التعاون اللاإرادى وإنما الواقعى إلى تعاون يلتزم به الوعى والإرادة .**

الشيوعية إذن لا تعنى على الإطلاق جبراً من الخارج وتخطيطاً هابطاً من أعلى[٧] . **هى الانتقال من التعاون فى ذاته إلى التعاون لذاته**[٨] ليس المقصود هو « بناء » مجتمع وإنما تغيير الشكل .

ويعرضه ماركس استناداً إلى المقولات الهيجلية . مقولات الداخل والخارج ، والداخل فقط ، الذى هو أيضا خارج فقط[٩] .

ونقطة البداية فى تفكير ماركس هى تموضع قوى العمل الاجتماعية الذى يتحقق بالضرورة فى شكل التخارج . « لكن مع إلغاء الطابع المباشر للعمل الحىّ بصفته عملا محضا فريدا أو بصفته داخليا محضاً ، أو بصفته شاملاً على نحو خارجى محض ، ومع موقف ممارسة الأفراد بصفتها شاملة أو اجتماعية مباشرة ؛ فإن هذا الشكل من التخارج للّحظة الموضوعية من الإنتاج قد أُلغى »[١٠] .

هذه الأطروحة هى أساس مجمل تحليل ماركس لعلاقات السوق ، حيث يستحضر الفكرة الهيجلية القائلة بأن ماهو داخلى فقط هو ايضا خارجى فقط وأن ما نجده بالتالى فى **المجتمع البورجوازى المدنى هو فقط شكل** الشمول[١١] .

لكن هذه الأطروحة تزودنا أيضاً «كما يبدو لى » بفيصل عقلى للحكم ضد أو مع ماركس فيما إذا كان إلغاء علاقات السوق أمراً ضرورياً أم لا .

تصير ممارسة الأفراد نوعية أو اجتماعية **على نحو مباشر** بغير أن يتوسطها **شكل شمول السوق وإنما فى شكل استبدادى ومغترب داخل المصنع الرأسمالى** .

**والمشكلة هى إزالة إغتراب هذا الشكل من التعاون الاجتماعى ، ويبدو لى أنها تلك هى المشكلة التى يرفض التخلى عنها أولئك الذين يفكرون اليوم فيما يسمونه « الديمقراطية الاقتصادية » فى إطار الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية أو فى العالم الانجلو ساكسونى .**

**ومن جانب آخر إنه لأمر مقطوع به بالقدر الكافى ، انه لا يجب أن نزود بشكل السوق الرأسمالية ببعض ممتلكات أو صلات جوهرية تبقى على أشكال الوجود الاجتماعى الإنسانى حينما ننظر إلى الإعلام أو البيئة .**

**وعلى نحو عكسى لا نرى بوضوح إمكان التحويل الاجتماعى المباشر على المستوى العالمى لنشاط الأفراد كافة** . ومن هنا ضرورة اللجوء إلى الأشكال المختلفة للتحول الإجتماعى غير المباشر للممارسة .

والسوق هى أحد الأشكال . لكن التخطيط الذى تقوم به الإدارات العامة القومية .و « عابرة القوميات » هو الشكل الآخر .

وإذا كان ضروريا أن نلوم ماركس على شكل من أشكال التوفيق الطوباوى بين البشر ، فمن الضرورى أن نبحث عنها على ضوء هذه الفكرة والاجتماع المباشر **والكونى** للتعاون بين الأفراد . لا لأن هذه الفكرة فى حد ذاتها تخلو من أى معنى حينما ننظر إليها من منظور المبدأ **المعيارى** ( القائم بالفعل مسبقاً فى حياتنا الراهنة ) وإنما لأنها تصير طوباوية سلبية عندما نقوم ، باستخدامها استخداماً « تكوينياً » مما يعنى ضغط مادة التجربة التاريخية .

ولكن إذا كان التخطيط كما عرفناه فى التاريخ فى الشرق والغرب هو أيضا شكل من أشكال التحول الاجتماعى غير المباشر المسبق والبعدى الذى يتحقق عن طريق مؤسسات الدولة فيجب أن يخضع إلى مراقبة ديمقراطية على نفس نسق محاولته فى ضبط علاقات السوق .

( ٢ )

نستطيع إذا اردنا التعمق فى معطيات المشكلة وأن نقيم مقارنة بين ماركس وبين هايك تتوازى مع مقارنة ماركس وفيبر .

ودراسة أطروحات هايك ستكون مفيدة نتيجة التعارض المطلق الذى يقيمه بين **النظام العفوى** وبين **التنظيم الواعى**[١٢] وبالتالى التعارض الذى يستخلصه بين النظام الليبرالى وبين التنظيم الشيوعى .

المقارنة بماركس تفرض نفسها تقريبا لأن النظام العفوى عند هايك يشابه فى الوهلة الأولى التعاون الحامل خاصية « شبه طبيعية » التى يتحدث عنها ماركس ضمن مايقول حول السوق العالمية .

فالأول ( هايك ) يعبر دائما وبقوة عن معارضته للمراقبة الواعية ويصل بين الدفاع عن الحرية ( السلبية ) وبين وجود هذا النظام العفوى . أما الثانى ( ماركس ) فيؤكد ضرورة الانتقال إلى تعاون واع للقضاء على خضوع الأفراد إلى علاقات اجتماعية شبه طبيعية .

والمشكلة المطروحة أمامنا فى سياق هذه المقارنة ، هى ما إذا كان ممكناً قيام تنظيم واعٍ لا يدمر المبادرة الفردية وبالتالى نوع من انواع العفوية فى الحياة الاجتماعية .

فهل من تناقض ، وإلى أى مدى ، بين هذين المفهومين للحرية اللذان يستند إليهما إسحق برلين Berlin فى كتابه المشهور والمعروف من الآن فصاعدا[١٣] ؟ مفهوم الحرية السلبية ومفهوم الحرية الإيجابية . مفهوم استقلال الفرد عن القانون ومفهوم الاستقلال بالمعنى التقليدى ، أى خضوع الذات إلى قانون صنعته هى بحرية ؟ وبعبارة أخرى هل يدمر النظام الديمقراطى بعض الحريات ، التى يدافع عنها الليبراليون ؟

أن يوجد هذا النوع من التناقض إلى حد معين أمر بديهى . لكن بعض الليبراليين ، أمثال كروتشه ذهبوا إلى حد اعتبار مثال الحرية غير مرتبط بالضرورة بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، فأدخلوا فارقاً بين الليبرالية وبين الدفاع عن الحرية .

إن أهمية هايك هى أن إجابته لا نظير لها فى الوضوح . ذلك أنه يقر بوجود تناقض جذرى بين هذين المفهومين للحرية وبأن متطلبات « تكوين الحرية » تتضمن عودة إلى الليبرالية التقليدية . ما يحده ويجعله ممكناً هو اللجوء إلى « قواعد السلوك المنضبط » ( ذى المضمون المستوحى من القانون المدنى البورجوازى ) التى بفضلها ربما يتم تكوين نظام عفوىٍ منضبط ذاتياً ( السوق ) والتى تفرض نفسها وكأنها الحد المطلق للهيئات التمثيلية .

إن الديمقراطية الحديثة من حيث الجوهر وبالإضافة إلى السلطة غير المحدودة التى تعطيها للسيادة الشعبية فى صياغة القوانين هى « ديمقراطية شمولية » .

ومن المفيد أن نلاحظ أن الفكرة التى يصوغها هايك حول التنظيم والإدارة الواعية مستوحاة بوضوح من النظام الإستبدادى للمصنع . والدليل على ذلك انه يصل بينه وبين فكرة الدماغ الواحد القائد للمجموع بشكل دائم تقريباً .

وفى ذلك السياق نستطيع أن نفهم فكرته القائلة بأن النظام العفوى للسوق فعال لأن معرفة الأوضاع الخاصة « مشتتة » بالطبع ، وبالتالى لا يستطيع دماغ واحد الولوج إليها .

ولا يخطر بباله أن باستطاعة الديمقراطية يوماً ما أن تقوم على التعاون الواعى للغالبية العظمى على صعيدىّ القرار والمعرفة .

وكذلك لا يخطر بباله فكرة أن باستطاعة التنظيم الواعى القيام لا على المركزية المطلقة وإنما على لا مركزية السلطات المكونة جماعياً ( وبالطبع لا تنفى إزالة المركزية من جانب آخر التنسيق العام ) .

وأن بإستطاعته ايضا أن يستهدف لا التخطيط الشامل والسلطوى للحياة الاجتماعية على اساس القيادة المركزية الكائنة خارج وفوق المجتمع ( الذى لا يفسح المجال بالفعل لمبادرة الأفراد والعفوية التى هى تعادل الحياة ) وإنما المراقبة الواعية للإنتاج فى مجموعه .

وقد يشير ذلك إلى دلالة أخرى فى سياق التعميم الجذرى للديمقراطية .

إنَّ أطروحة هايك حول « حرية » « الأفراد » داخل نظامه العفوى تبدو لى سليمة تماما بشرط إدخال تدقيق طفيف عليها مؤداه أن الأفراد الوحيدين المأخوذين هنا بعين الاعتبار كوحدات إنتاجية مستقلة ( يمكن ان يصير حجمها كبيراً دون ان ينعكس ذلك على الحرية الليبرالية ) يقودها صاحب عمل خاص فردى او جماعى وحيث يقع الأفراد العاملون تحت القيادة المباشرة للقائد الذى يستغرقه منطق رأس المال المُبهم وكأنما هو « ذات اوتوماتيكية » ( ماركس ) .

إنَّ أى إعادة نظر فى شرعية هذه القيادة الاستبدادية يعتبر اغتصابا للحرية الفردية للمالك ذى السلطة المضمونة بناءً على القواعد الشاملة للسلوك المهذب .

نستطيع أن نتصور سلطة قيادية غير مفروضة بالقوة وإنما منتخبة ومراقبة فهذا أمر يتجاوز الحدود الضيقة جداً للديمقراطية الليبرالية .

وأى ديمقراطية غير ليبرالية تضمن اطلاقاً لحرية المالك موصوفة بوضوح بانها نظام شمولى وسلطة غير محدودة ومدمرة للحرية .

وهكذا فإن المجتمعات التى نعيش فيها هى شمولية مسبقاً قياساً بنموذج الديمقراطية الليبرالية نفسه . ويجب العودة إلى الخلف قبل فوات الأوان للحد بدقة من سلطة الديمقراطية ومن السياقات التى من الممكن أن تتدخل فيها .

إن التنظيم ليس له مكان فى الإنتاج بالشكل السلطوى الذى يبدو بالضرورة أنه تشكل به إلاّ داخل المصنع أو بالخضوع إلى المراقبة « الليبرالية » بالمعنى المحدود للديمقراطية وفى نطاقات محدودة جداً من التنظيم « الحكومى » .

ونقطة الالتقاء مع ماكس فيبر هى أن « العقلانية الغائبة » للتنظيمات لا يمكن أن تكون إلاّ بيروقراطية .

أى مراقبة واعية ترادف النظام المحكم . ويجب أن نجابه هذه الأطروحة الأساسية .

لا يجب عدم التقليل من شأن قوتها بعد التجربة السلبية للاقتصاد المخطط ولا المبالغة فى الرفع من شأنها فى عصر يفرض فيه التدخل الشامل للممارسات الانسانية نفسه على عقول كثيرة . لا فكرة اللجوء إلى الإنتظام الذاتى للسوق لحل مشكلات عديدة يتوجب على البشريه ان تجابهها وانما الإنتظام الواعى الذى يفترض التعاون الحر بين الأفراد والمجموعات ويقرر على قاعدة من المعارف والقيم والضوابط المشتركة ما يتوجب عليهم أن يفعلوه .

مراقبة حرة وواعية للأفراد المتعاونين لا تدفع البشرية حتماً إلى الإدارة الشاملة للحياة . وإنما تتضمن « مراقبة » ديمقراطية للسوق عندما يطابق وجوده وظيفة ومؤسسات الدولة التى لم يتصور ماركس ـ بالمناسبة ـ زوالها الحتمى(١٤) .

إنَّ ما نستحصله من تجربة الشيوعية على النحو الأوضح أنه لا ينبغى فقط مراقبة السوق وإنما كذلك الهيئات التابعة للدولة .

ذلك أن ماركس قد رأى بوضوح أن من الممكن أن تصير هذه الأخيرة هيئات سلطة طبقية ( وهو ما يطلق عليه اسم السلطة « السياسية » بالمعنى الدقيق للكلمة ) والتى نعلم عنها اليوم أن فى استطاعتها أن تكوِّن بؤرة لبنية مجتمع طبقى ولسلطة مهيمنة .

إنَّ إحدى انطلاقات هايك هى نقد التعارض البسيط السائد منذ العصر القديم التقليدى بين ما هو طبيعى وبين ماهو غير طبيعى ، وبين ماهو غير منتوج فعلى حر إنسانى وبين ماهو منتوج « وفق الطبيعة » .

وبين الاثنين يدخل هايك مفهوماً وسيطاً حدده « فيرجاسون »ينطبق على أفعال البشر المقيدة .

ومن غير الضرورى أن نشدد على ان ماركس ايضا يجد نفسه امتداداً لهذا التيار التاريخى الذى يتجذر فى المدرسة الاسكتلندية لا فى قبيلة « البنائيين » المنبوذة .

لكن هذا لا يمنع ماركس من أن يطرح مشكلة الانتقال من التعاون « شبه الطبيعى » إلى التعاون الواعى حٌينما تسمح الظروف التاريخية . وهو بالتأكيد ليس الحال فيما قبل العصر الحديث .

عند هايك كما عند فيبر نجد انفسنا أمام عقلانية الفعل البشرى . « عقلانية غائية » مستوحاه من « مينجير » تثمر نظاماً يعمل وفقاً لمنطقه الخاص . غير أن الفارق بين المؤلفين كبير جداً .

عند فيبر تثمر العقلانية الغائية نظاماً أو على وجه أدق نظاماً مزدوجاً . وإذا ظللنا فى سياق الرأسمالية ، ففى المصانع الكبرى وإدارات الدولة التى تسيطر على العالم الحديث وكأنها **المصير** الذى يسجن الفرد فى قفص من صلب تظهر أمامه وكأنها قيادة العالم الشاملة .

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول ان فيبر يمتلك وجهة نظر نقدية حول العالم القائم الذى يبدو وكأنه يرادف إشكالية الاغتراب عند ماركس .

ونجد عند هايك مبدأ التنظيم المنتشر على حساب النظام العفوى الذى يقود إلى خطر الشمولية . ومن الضرورى إذن بالنسبة له أن نعود إلى الخلف نحو النظام الليبرالى المحض . وهى العودة إلى الخلف التى تخص على السواء النظام الديمقراطى للمجتمعات الرأسمالية الحديثة ونظام المجتمعات النازية ـ الفاشية أو الشيوعية . إن رؤيته للعالم الحديث ناقدة للديمقراطية ليس الليبرالية ومادحة للرأسمالية .

إنَّ مشروع ماركس هو مشروع إلغاء الخاصية « شبه الطبيعية » للحياة الاجتماعية فى المجتمع الحديث بمعنى مشروع إلغاء تخارج العلاقات الإجتماعية عن الأفراد .

هذا الإلغاء مشروط بالتعاون الحر بين الأفراد الذى يحل محل التعاون « الضرورى » الجزئى والتناحرى السائد فى الحياة الاجتماعية حتى اليوم هذا التعاون الحر الشامل بين الأفراد يفترض انتقال وسائل الإنتاج

إلى وسائل إنتاج إجتماعية ، ويستهدف إلغاء التخارج الأعمق الذى هو قلب النظام الرأسمالى والناتج عن إنفصال المنتجين عن وسائل إنتاجهم . ذلك النظام الذى يعيد إنتاج الانفصال ويوسعه . هذا الانفصال تخارج لأن منتوج ممارسة المنتجين يتعارض معهم وكأنه قوة غريبة ( رأس المال ) تسيطر عليهم .

لكننا نعلم اليوم أنه على عكس ما قاله ماركس احيانا فإن كل شىء لا ينتج أو كل شىء لا يمكن حصره فى حدود هذا التخارج الاقتصادى . الحقيقة أنه لا يمكن الغاؤه بغير إلغاء « الانفصال » الآخر . انفصال المواطن عن هيئات الدولة التى تُصْدر القرار السياسى .

إنَّ التفكير فى الشيوعية التى طبقت فى التاريخ على أساس إشكالية ماركس تقودنا إذن إلى الالتزام بتوجه نقيض لذلك الذى أوصى به هايك .

وليس المقصود كما يود هايك تصفية النتائج المكتسبة فى تعميم الديمقراطية التى تشوه جمال النظام الليبرالى العفوى وإنما كذلك الإشكالية الجذرية لتعميم الديمقراطية وتعميقها .

تحويل وسائل الإنتاج إلى وسائل إنتاج اجتماعية ليس خطأ . ببساطة لا يمكن أن يتم إلاً بتحويل متزامن لوسائل القرار السياسى إلى وسائل اجتماعية .

وكما سنرى بالطبع فالاجتماع لا ينفى تعدد الذوات الاقتصادية بقطع النظر عن طبيعتهم الفردية أو الجماعية رأسمالية أو تعاونية تابعة للدولة أو إشتراكية محض .

وبالتالى فحد أو إلغاء النظام الرأسمالى لا يتقاطع مع الإلغاء الكامل للسوق .

ومن جانب آخر يجب أن ندقق فى أن برنامج ماركس ، إذا اخذنا بعين الاعتبار التنظير الموجود فى « الحرب الأهلية فى فرنسا » حول « الدستور العمومى » باعتباره « الشكل السياسى النهائى » لتحرر العمال الاقتصادى ، كان يسير على نمط لا يفصل بين السياسى وبين الاقتصادى وحيث بدا التحرر ثنائى البعد ..

لكن الحقيقة أيضا أن ماركس يميل أحيانا إلى قطع بعدهُ السياسى والتحول إلى البعد الواحد بمعنى أنه يصير اقتصادوى .

السياسى لا يصبح إذن سوى وسيلة للوصول إلى غاية « جوهرية » يثمر تحقيقها بشكل شبه اتوماتيكى نتائجها التحررية .

ومما لاشك فيه أن ماركس شوش النظر إلى الاجراءات الديمقراطية وإلى الضرورة فى تحويل السلطة إلى سلطة إجتماعية . وذلك على نحو من الانماء نتيجة خضوعه إلى تلك البنى السياسية التى كان يفكر ضمنها والتى دفعته إلى التنبؤ بأن حدوث الثورة الاجتماعية لا يتم على وجه التقريب إلاً بواسطة الثورة الدموية كحل سياسى وحيد .

## ( ٣ )

واحد من الأسئلة التى يجب أن نطرحها يتعلق بعلاقات السوق ومكانها فى المجتمع الاشتراكى . كيف ذلك ؟

نستطيع أن نحاول التفكير إنطلاقاً من العمل الرئيسى ( الذى ظل غير مكتمل ) لكارل ماركس والتساؤل حول أحد مفاصله الجوهرية .

أريد أن أتحدث عن التمفصل بين الجزء الذى يتناول علاقات السوق فى عمومها ( أى القسم الأول من راس المال ) وبين الجزء الذى يتناول العلاقات الرأسمالية ، ( أى الباقى كله تقريبا ) .

إن السؤال عما إذا كان القسم الأول يتناول علاقات السوق بشكل عام بمنأى عن النمط الاجتماعى للإنتاج أصل السلع المتبادلة وبالتالى بمعزل ايضا عن العلاقات الرأسمالية، يكتسب لدى ماركس أهمية كبرى بالنسبة للسؤال الذى نطرحه حول موقع علاقات السوق فى المجتمع قبل الرأسمالى بل الاشتراكى .

يبدو لى شخصيا أن لدينا اسبابا فيلولوجية عديدة تجعلنا نعتبر أن ماركس يدرس فى القسم الأول السلعة والمال وبالتالى دورة السوق بشكل عام كمقدمة لمولد رأس المال .

والفصل السادس غير المنشور من رأس المال والذى كان مفروضا أن يقع بين الكتاب الأول وبين الكتاب الثانى حيث يدرس فيه ماركس السلعة بشكل عام ، وإنما السلعة الرأسمالية ، لا نظير له فى الوضوح فى هذه النقطة .

لكن بما أن لا ماركس ولا انجلز نشره ، نستطيع ان نأخذ بعين الاعتبار الفصل الرابع من القسم الأول الموجود فى الكتاب الثانى والذى يحمل عنوان « الأشكال الثلاثة للدورة » للوصول إلى نفس النتائج[١٥] .

لكن بما أنه من العسير أن نفحص هنا بجدية مشكلات التفسير المنطقى « لرأس المال » سأبعث عن صياغة وجهة نظرى تحاول اجتناب المقاربة المنطقية لصالح المقاربة التاريخية .

فلننقل إذن ان العلاقات الرأسمالية الخالصة ( تلك التى تقوم على بيع وشراء قوة العمل كسلعة قيمة استخدامها ـ العمل ـ متحرك ضمن

دورة إنتاج رأس المال ) تفترض تاريخيا قدراً من تطور علاقات السوق .

وصحيح ان علاقات السوق لا تصير شكلاً عاماً للإنتاج وعلى وجه ادق شكلاً للانتاج نفسه إلاّ على قاعدة تطور الإنتاج الرأسمالى ، بمعنى حينما يكون قد تم تعميم علاقة بيع وشراء قوة العمل .

هذه الظاهرة الموصوفة عند ماركس لا تنفى ان رأس المال نفسه ، لكى يولد ويتطور ، فى حاجة إلى قدر من تطور دورة السوق ، وقبل أن تضع بنفسها تلك الفروض التى هى فى حاجة إليها - وخصوصا سوق مطابقة لها - يجب أن تولد من فروض لم تضعها .

وتولد علاقات السوق وتنمو ضمن مجرى تطور اشكال مختلفة من الإنتاج قبل الرأسمالى . لكن هذا التطور نفسه لا يكفى لإثمار رأس المال بالمعنى الدقيق للكلمة .

ولكى يولد الرأسمالى الحقيقى عليه أن يجد فى السوق سلعة خاصة جداً ، قوة العمل ، الذى يضطر مالكها الحر أن يبيعها مقابل أجر . هذا الحضور البسيط يفترض عمليات كثيرة جداً ، حيث يحتل العنف الشرعى وغير الشرعى مكانة خاصة ، والتى بغيرها لم يكن من الممكن فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج والبقاء . وهذا الفصل الذى نظّره ماركس بعبقرية ، وسلم به ماكس فيبر هو جذر علاقة إنتاج السوق الرأسمالية .

إنَّ دورة السوق الرأسمالية المصنوعة بقوة رأس المال ليست دورة السوق البسيطة العامة التى هى فرضه المنطقى والتاريخى وحيث لا تلغى دورة رأس المال ببساطة قوانينه العامة .

وباختصار هناك خصوصية غير العلاقة الرأسمالية عن دورة السوق عموماً وكذلك دورة رأس المال غير قابلة للحصر فى حدود دورة السوق بشكل عام .

وانطلاقاً من هذه الإعتبارات ربما يبدو ضرورياً ان نقف على مقولة « إقتصاد السوق » الضبابية والمستخدمة كثيراً يجتنبون توضيح المسألة الحاسمة المتعلقة بالصلات القائمة بين السوق الرأسمالية والبنيات « السياسية » المتعددة التى تتضمنه وتضبطه وتكونه بالفعل(١٦) .

على أية حال ومن أجل مواصلة استدلالى يبدو لى اننا نستطيع أن نقترح فكرة انه بما ان علاقات السوق قد وجدت قبل ظهور العلاقة الرأسمالية ، فإنه ليس أمراً خاليا من أى معنى أن نتصور مجتمعاً بعد « الرأسمالية » تستمد فيه علاقات السوق فى القيام بدور مهم وتكون علاقة الأجر قد فقدت طبيعتها الرأسمالية فى قطاعات عريضة من الإنتاج وحيث بالتالى لا تعود قوة العمل سلعة يشتريها الرأسماليون بقصد الرفع من قيمة رأس المال .

وحسبما يبدو لى نستطيع أن نتصور إذن مجتمعاً يستحق ان نطلق عليه اسم المجتمع الإشتراكى لا يمتلك فيه الرأسمالى وسائل الإنتاج الإجتماعى ولا ينفصل فيه المنتجون المباشرون عن وسائل الإنتاج والتبادل ، وترتفع فيه الملكية الإجتماعية والملكية الفردية إلى المستوى الفعلى الشامل حسب عبارة ماركس(١٧) وتستمر فيه « إقتصاديات السوق » بمعنى ان علاقة السوق تستمر فى احتلال موقع الوسيط بين الوحدات الإنتاجية المستقلة نسبيا من جهة ، وبين هذه الوحدات وبين سلطة الدولة المتحكمة فى المصادر المالية وتنسيق وإدارة الإقتصاد .

وأخيراً نستطيع أن نتصور مجتمعاً « بعد الرأسمالى » يتسع إلى أشكالية الملكية المختلفة بما فى ذلك الملكية الرأسمالية والأشكال المختلفة من الملكية الصغيرة المستقلة والتعاونية والإجتماعية المتحققة بواسطة سلطة الدولة تشغل فيه علاقة السوق موقعا هاما .

والطبيعة بعد الرأسمالية لذلك المجتمع وخاصيته نصف أو شبه الإشتراكية تخضع لا إلى تواجد علاقات السوق ولا حتى إلى وجود قطاعات رأسمالية وإنما إلى المراقبة الفعلية للأفراد المجتمعين لشروط الإنتاج من جهة ، واساسا إلى درجة الامتلاك الإجتماعى للغالبية العظمى من المواطنين لهيئات الدولة التى تراقب المصادر المالية الضخمة وبالتالى التوجه الإقتصادى ، من جهة أخرى .

وإذا كان التاريخ والنظرية يقودا ننا إلى أن علاقات السوق علاقات رأسمالية حتماً أو على اقل تقدير أن يؤدى وجودها بصرف النظر عن ظروف وجودها الإجتماعية - التاريخية - بالضرورة إلى الرأسمالية لتغير وضعنا تماما ولافترضنا كذلك ان الإشتراكية تعنى ليس فقط ذبول الدولة باعتبارها سلطة طبقية ، وإنما ايضا ذبول علاقات السوق فى حد ذاتها نتيجة ما تضمره من طبيعة رأسمالية .

ولكن إذا كان صحيحاً فعلاً انه فى ظروف معينة جداً تتضمن من بين ما تتضمنه إنفصال المنتجين عن وسائل الإنتاج والبقاء واللجوء إلى العنف المتعدد الأشكال والمسنود بالدولة ، وانه لابد أن « تصير » علاقات السوق

بالضرورة علاقات رأسمالية ، فلا نرى مبرراً من تصور ظروف أخرى لا تتضمن اغتراب المنتجين فى سياق علاقات سوق غير رأسمالية .

يضاف إلى الأشكال القانونية للملكية الاجتماعية عدم انفصال المواطنين عن مؤسسات الدولة .

فالشيوعية كما طبقت فى التاريخ علمتنا حقاً انه من الممكن نزع الملكية من المنتجين المباشرين بواسطة احتكار طبقة من التكنقراط لوسائل الإنتاج عبر جهاز الدولة . المنتجون المباشرون منفصلون عن وسائل الإنتاج حينما تملكها الدولة وحينما يغتربون على نحو أو آخر عن المراقبة الفعلية لقوة الدولة .

يجب ان ينظر المشروع الإشتراكى الواقعى إلى أن العقبة التى تقف أمامه ليست علاقات السوق ، ولا حتى الوجود غير المسيطر لعلاقات الأجر الرأسمالية الصرفة ، وإنما انفصال المواطنين عن الوسائل العامة لإدارة الإقتصاد .

إنَّ المشكلة الحاسمة التى يجب أن نجابهها هى مشكلة الاغتراب السياسى لجموع الناس .

وما دام ماركس كان يفكر بعناية وباستمرار فى استقلال علاقات السوق فى عمومها عن العلاقات الرأسمالية وعن دورة رأس المال فإننا نستطيع أن ندهش لما تَصوره المرحلة الأولى من بناء الشيوعية ( ما نطلق عليه اسم « الإشتراكية » ) واعتبره نفياً كاملاً لعلاقات السوق .

وبالفعل ففى « نقد برنامج جوتا » يصف لنا ماركس مجتمعاً إشتراكيا يبقى فيه القانون البورجوازى المساوى « بإستثناء حق الإمتلاك الرأسمالى لوسائل الإنتاج الإجتماعية » . وقد بداله معقولاً . لكن المدهش أن من برهن أكثر من غيره على الصلة القائمة وظيفياً بين القانون « البورجوازى » المساوى وبين تبادل السوق ، هو نفسه المنظر الذى حافظ على القانون وتخيل زوال السوق .

ويستهدف ماركس إذن تحقيق هذا الإجتماع **المباشر والشامل** لممارسة الأفراد الذى سبق وأن تحدثنا عنه .

إن افتراضه هو الإمتلاك الجماعى لمجمل وسائل الإنتاج الذى يتم فيه توزيع منتجات الإستهلاك ، بعد كل الحذف الضرورى ، حسب مبدأ تبادل الكميات المتعادلة بواسطة تذاكر العمل .

ونستطيع أن نتساءل على أقل تقدير كيف من الممكن ان تلغى الملكية الإجتماعية الإستغلال النسبى ، لكن الواقعى للوحدات الإنتاجية ، وبالتالى ضرورة التوسط بينهما بقطع النظر عما نطلق من أسماء على الكميات المتعادلة العامة .

ونستطيع أن نتساءل كذلك عما إذا كانت نظرية صنمية السوق هى أصل هذه الأطروحة المضادة جذريا إلى السوق . والأكيد انه فى حال قبولنا الأطروحة المقدمة هنا حول « التوافق الوظيفى » فى التاريخ بين علاقات السوق وبين الإشتراكية فإنه يتوجب علينا أن نعيد النظر فى المدى التاريخى لصنمية السلعة بشكل عام ، وهو ما تفعله « آنياس هيلير » على سبيل المثال .

على أنَّ هذا الحذر إزاء علاقة السوق وصنميته ليس إلاَّ مظهراً واحداً من مظاهر فكر ماركس ، ولم يمنعه من اعتبار الحرية ، التى احتفى بها التيار الليبرالى والديمقراطى والذى لا ينظر إليه دائما بعنف السخرية ، لصيقة تطور علاقات السوق كما نستطيع استقراء ذلك بوضوح من الفصل الخاص بالمال ضمن « مخطوطات ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨ » .

وصف فيه ماركس المرحلة الثانية من تطور البشرية على أساس تحليل علاقات السوق بشكل عام ، وسيطرة العلاقات الإجتماعية الصنمية لا تمنعه من أن يحدد بوضوح ان الإستغلال الخاص الذى يتعرضون له على هذا النحو هى مرحلة جوهرية فى تقدم البشرية وفقط بفضلها يتم الإنتقال إلى المرحلة اللاحقة .

وعلى ضوء هذه النصوص التى هى غير معزولة ، نستطيع أن نعيد القراءة ، لمجمل تلك النصوص التى يعتبر فيها ان ايديولوجية البورجوازية الرسمية ( أى افكار الحرية والمساواة والملكية ) مبنية على العمل الشخصى . ونستطيع أن نفهم سخريته على ضوء عنايته فى البرهان عما تؤول إليه مجمل هذه المبادىء حينما ننتقل إلى اعتبار العلاقة الرأسمالية والتبادل اللا متكافىء فى شكل المساواة تصير ضمنه الحرية استبعادا مأجورا داخل المصنع الإستبدادى وتتحول الملكية المؤسسة على العمل الشخصى ، إلى ملكية عمل الآخر . مع العلاقات الرأسمالية المحض ننتقل إلى مستوى ما أطلق عليه جون روبلس « مبدأ العدالة الثانى » ، أى مبدأ الاختلاف .

ويكتشف ماركس فقط ان « المبدأ الأول » ، ( مبدأ الحرية ) ، غير مطبق فى العالم الذى يناضل فيه ، وإنما كذلك

على مستوى الإختلاف ، كما يقول هيجل ، ينمو التعارض والتناقض .

وبفضل هذه القدرة على إلتقاط التطور التناقضى لتلك المبادىء التى حددتها الثورة الفرنسية ، نستطيع أن نرى أن ماركس أكثر من غيره قد قام بما نستطيع أن نطلق عليه « السوسيولوجيا النقدية للقانون البورجوازى » . ومن هنا كانت البداية السهلة للإنزلاق . إن كان فى مقدورنا ليس فقط استحضار النقد المحكم لهذه الحقوق البورجوازية على مستوى الواقع ، ولكن تناولها باعتبارها حقوقاً وهمية تماماً ينبغى احتقارها . هذا الإتجاه موجود عند ماركس . ولا يجب أن ننسى انه نظر إليه فى ظروف لا ديمقراطية تماما ولا حتى ليبرالية . ظروف القرن التاسع عشر . لكنه اثمر الكثير بعد ذلك .

ونستطيع كذلك ان نتساءل عما إذا كانت هذه الحقوق ترادف صنمية السوق لأنها تغذى سلوكاً معادياً للسوق ، وهى أصل إلتباس موقف ماركس إزاء تراث الفكر الديمقراطى ، وعلى وجه الخصوص تردده إزاء مفهوم المساواة .

لكننا إذا سلمنا بأن ذبول الدولة كما تصوره كان يرادف لا ذبول هيئات الدولة وإنما ذبول طابعها الطبقى ، بمعنى عموميتها المزيفة ، فإننا ننقاد كذلك إلى خلاصة تقول أنه ليس هناك طريق نستطيع السير فيه غير التعميم الجذرى للديمقراطية فى مؤسسات الدولة .

إن الدولة بعد ما صارت دولة غريبة على المواطنين تسيطر عليها وتتقاسمها قوى الاقلية يجب أن يستعيدها المجتمع ويمتلكها . ونفس الامر بالنسبة لإمبراطوريات الأقلية السياسية عابرة، القوميات التى تقسم الكون اليوم . على هذا النحو يبقى لماركس اليوم قيمة .

## الخلاصة

الخلاصة اننا لا نستطيع أن ندافع عن موقف يواكب مشروع ماركس للتحرر ويربطه بالوضع الراهن إلاً بتصحيح جذرى يتناول وظيفة علاقات السوق فى مرحلة مابعد الرأسمالية ، وبإعادة تقييم نظرية ماركس فى الديمقراطية . وإذا أردنا الإعتراف بأن ماركس واحد من صناع نظرية الاجتماع والسياسة ، فهذا يعنى أنه ينبغى أن نقرأه إنطلاقاً من مشاكلنا الراهنة ، ومن ظروفنا التاريخية الراهنة ، ومن مجمل تجاربنا المتراكمة عبر الزمان .

يضاف إلى ذلك أن مقارنة ماركس تعنى بالضرورة إقامة المواجهة بينه وبين كبار المفكرين الآخرين ، وذلك أيضا ، بقصد التفكير فى وضع العالم اليوم . وهذه هى الطريقة الوحيدة للإبقاء على درسه . وتلك التجربة التاريخية التى ينبغى أن ننطلق منها هى متعددة الجوانب ، وتشمل فى النهاية العالم فى شموله بحيث أننا لا نستطيع قصرها على ذاك الركن الصغير من العالم الذى هو الغرب ولا على أزمة النظم الشيوعية . فالبلدان الشيوعية السابقة تواجه مشكلة الخروج من نظام وضعه عصر الستالينية .

وفيما يخص جانب التدمير ، فذاك الخروج ، بعيداً عن النموذج الستالينى هو فى حد ذاته إيجابى . أما جانب البناء فمهتز . لكنه إشكالى .

ويبدو أن الجديد يستلهم نموذجه ، إما من الغرب ، وإما من الإشتراكية الديمقراطية فى أفضل الأحوال ، وإما من الليبرالية الجديدة وفى جميع الأحوال يعنى المستقبل إعادة بناء إقتصاد السوق الرأسمالية ، والنتيجة المباشرة للخروج من « الإشتراكية المطبقة فى التاريخ » فى مناطق أخرى منّ العالم وخاصة الغرب ، وضع سلبى من الناحية الأيديولوجية .

فهو يميل إلى فرض الفكرة المدمِّرة القائلة بأننا سجناء منطق « إما .. أو » إما الاقتصاد المخطط وديكتاتورية الحزب والدولة . أو اقتصاد السوق الرأسمالية ، والأسلوب الليبرالى الديمقراطى الراهن فى إدارة شئون الدولة هكذا بغير إختيار آخر .

وسوف يحتاج رصد الآثار السلبية الأيديولوجية لأزمة البلدان المسماة « بالشيوعية » إلى وقت طويل . وسأشير إلى بعضها . تلك التى تبدو لى خطيرة فى سياق المشكلات التى ينبغى أن تواجهها البشرية اليوم بالضرورة .

فتميل الأزمة إلى فرض فكرة ألا شىء « يوتوبى » أكثر من مشروع ماركس ، وعموماً المشروع الإشتراكى لما يحتوى عليه من رقابة واعية للبشر على حياتهم الاجتماعية . إنَّها أيديولوجية « هايك » فهى تسيطر بشكل عام فى زمن كان مفروضاً أن تؤدى المتناقضات العالمية إلى حصر الأشكال المكنة لأداة الرقابة .

إن ما فقد مصداقيته بعد هذه الأزمة على وجه الدقة هو فكرة التخطيط . والشائع من الآن فصاعداً أن مفهوم التخطيط نفسه يتضمن بالضرورة مفهوم ديكتاتورية الدولة والحزب . مما

يدل على التسليم بأطروحة « فيبر » وكثيرين » غيره حول أن الاشتراكية بلا دولة ، ناهيك عن أن المقصود الحكم على مجمل إمكانيات التخطيط على أساس التجربة الستالينية ، بمعنى تحقيقه فى سياق دولة استبدادية جداً . وهو الإستدلال الذى يضاهى من حيث الجوهر ذلك الإستدلال المبنى على الحكم على الإمكانيات التاريخية للديمقراطية على نسق النموذج والذى يصب فى أن أية ديمقراطية هى عبودية بالضرورة .

والأمر الأعظم الناتج عن هذه الآثار السلبية لأزمة مجتمعات الشرق أن النموذج الاقتصادى والسياسى الغربى يميل نحو فرض نفسه كأفق غير قابل للتجاوز فى حين يبدو فيه عاجزاً عن تجاوز حدوده السياسية والاقتصادية أما سياسيا فالمقصود هو حدود نموذج ديمقراطى يطابق بوضوح النموذج الذى وضعه « ماكفيرسون » وأطلق عليه اسم « ديمقراطية التوازن »[18] وفقاً للآلية الفعلية والتنظير الذى صاغه « شومبيتر » ثم المنظرون الآن للسوق السياسية . أما اقتصاديا فالمقصود « حدود ـ الإقتصاد ـ العالم » الذى تمزقه تناقضات عميقة ( بطالة ، وعالم رابع غربى وبؤس العالم الثالث ، وخطر بقاء الجنس البشرى والكوكب الذى يعيش فيه . ) .

وتتدهور الآن الحالة الأيديولوجية نتيجة الأزمة العميقة التى أصابت فكرة الاشتراكية نفسها . والفكر النقدى هو بعد عاجز عن بناء مشروع إشتراكى متماسك ومتكيف مع الظروف الراهنة .

المشكلة الأساسية تبقى تجاوز ظاهرة التبدد النظرى والسياسى الذى نمر به .

ونتيجة الميل السائد إلى التخلى عن الثقافات النظرية والسياسية الثرية والمتنوعة بغير دراسة مسبقة أو فحص دقيق ، بل نشهد سيادة معتقدات وهمية تفرض نفسها كذلك على اليسار .

ومن الضرورى إذن أن تنظم القوى الفكرية فى الغرب نفسها ولا تحيد عن فكرة التحرر الجذرى ، وتعيد بناء نظرية ومقاومة نقدية للمعتقدات الوهمية الراسخة ، والمهمة ليست سهلة ، لأنه من غير الممكن أن نكتفى بإعادة تأكيد سهل لقيم تراثنا فهذا التراث من الأفكار والقيم ينبغى أن يخضع إلى إعادة تقييم نقدية عميقة تتضمن بالضرورة خطر التصفية السريعة . وينبغى مواجهة ذاك الخطر لشحذ المواجهة النقدية الصامدة والمستمرة والمنهجية .

ويبدو لى ضروريا لكى نستطيع إعادة طرح مشروع إشتراكى مقنع ، أن نجابه المشكلة الأساسية وهى مشكلة الأشكال الممكنة وشروط تحقيق الملكية الإجتماعية الحقيقية .

والواقع أن المشروع الإشتراكى بالضرورة ، هو مشروع سيطرة الأفراد والجماعات على الأوضاع المادية والثقافية والسياسية ووجودهم الإجتماعى . مما يعنى إزالة إغتراب الحياة الإجتماعية التى أصبحت غريبة على الأفراد .

وينبغى أن نعتقد أنها ديمقراطية جذرية فى مجمل جوانب الحياة الإجتماعية والتى تتجاوز الرأسمالية القائمة ، وأشكال الديمقراطية المحدودة التى يمكن التغاضى عنها .

ليس هذا سوى أشارة عامة تتطلب بالطبع مزيدا من التنقيب . لكنها على العموم اشارة إلى **طريق بديل** نستطيع بفضله أن نفكر ونعمل فيما بعد « إما .. أو » حيث تريد الغالبية العظمى من المفكرين أن تسجننا فيه . ■

**الهوامش :**

(١) أ . سالومون ، « ماكس فيبر » « المجتمع » ١١١ ، ١٩٢٦ ، ص ١٤٤ . عن م . ل . سالفادورى ، « نقد المادية التاريخية وتقييم الاشتراكية » عن ب . روسى « ماكس فيبر وتحليل العالم الحديث ، تورينو ، آينودى ، ١٩٨١ .

(٢) « الاشتراكية » فى « الكتابات الكاملة فى الاجتماع والسياسة الاجتماعية » ، توبنجن ، موهر ، ١٩٢٤ .

(٣) م . ل . سالفادورى فى المقال المذكور يعيد بناء حجج فيبر على أساس نصوص مختلفة يعطينا مراجعها الدقيقة . وأسمح لنفس الإحالة إليه .

(٤) انظر إ . ليبورية ، « من أشكال العالم القديم إلى تاريخه » ، فى « ماكس فيبر وتحليل العالم الحديث » ، تورينو ، آينودى ، ١٩٨١ ، ص ٩٧ .

(٥) انظر خطاب امستردام ، سبتمبر ١٨٧٢ ، عن ج . م . برافو ، الدولية الأولى ، تاريخ موثق ، روما ، دار نشر ريبونتى ، ١٩٧٨ ، الجزء الثانى ، ص ٨٣٣ .

(٦) انظر ج . إ . روسكونى ، « عقلانية وعقلية وبرقرطة » فى « ماكس فيبر وتحليل العالم الحديث » تورينو ، آينودى ، ١٩٨١ ، ص ١٨٩ .

(٧) قدم ماركس نقداً لهذا الشكل من « الشيوعية الإصلاحية » ضمن الأطروحة الثالثة حول فويورباخ حينما وصف انقسام المجتمع إلى قسمين . أما الأول فهو قسم المربيين

المحلفين إن جاز التعبير ، يسيطر على القسم الثانى ، ومصير هذا الاخير الدائم ربما يكون أن يظل تلميذاً .

(٨) لوكاتش الأخير وتلاميذه المنشقون من مدرسة بودابست القوا الضوء بوضوح على إشكالية الإنتقال هذه من الشمول فى ذاته إلى الشمول لذاته .

(٩) **هيجل ، دائرة المعارف الفلسفية ، الجزء الأول ، عالم المنطق ، ترجمة برناردبورجوا ، فران ، ١٩٧٩ ، فقرة ١٤٠ ، ص ٣٩١ .**

(١٠) **« مخطوطات ١٨٥٧ - ١٨٥٨ » ،** دار DieTz Verlag ، ص ٧١٦ .

(١١) **هيجل ، مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة ديرايثة ، باريس ، فران ، ١٩٧٥ ، فقرة ١٨٢ ، ص ٢١٥ .**

(١٢) **ف . ا . هايك ، الحق والتشريع والحرية ، باريس ، دار المطبوعات الفرنسية ثلاثة اجزاء ، ١٩٨٠ ، ١٩٨٢ ، ١٩٨٣ .**

(١٣) **إ . برلين المقالات الاربع حول الحرية ، اكسفورد ، دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٦٩ .**

(١٤) **كارل ماركس ، نقد برنامج جوتا ،** باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٧٢ . ص ٤٢ : « تعنى الحرية تغيير الدولة هيئة قائمة فوق المجتمع وفى هيئة تخضع كلية لها ... » ص ٤٣ : « إلى أن يقوم السؤال : أى تغيير سيصيب الدولة فى المجتمع الشيوعى ؟ وبمعنى آخر : أية وظائف إجتماعية ستظل تتناظر الوظائف الراهنة للدولة » .

(١٥) كارل ماركس ، **راس المال** ، باريس دار المطبوعات الإجتماعية ، الجزء الرابع ، ص ٦٣ إلى ص ١١١ .

(١٦) إنها أطروحة جرامتشى . أنظر جاك تيكسييه ، « حول معنى « المجتمع المدنى » فى جرامتشى » ، **ماركس الآن** ، ٥ ، الليبرالية والمجتمع المدنى والدولة القائمة على القانون ، الفصل الأول من عام ١٩٨٩ ، ص ٥٠ - ٦٨ . انظر على وجه الخصوص نص جرامتشى ، ص ٥٧ .

(١٧) كارل ماركس ، الحرب الأهلية فى فرنسا ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٧٢ ، ص ٤٦ .

(١٨) س . ب . ماكفيرسون ، **مبادىء وحدود الديمقراطية الليبرالية ، باريس ، لاديكوفارت ، ١٩٨٥ ، ص ٩٩ - ١١٩ .**



نهاية الماركسية
اغتيـــــال
أم انتحـــــار ؟

# كـــــارثـــــة

# ام نهـــايـــة
# دورة
# تـــاريخيـــة ؟

**محاولة لإعـادة قراءة مـاركس علـى ضوء تنظير جديـد لمفهوم الحقـوق والحـاجـات يستـوحى مصـدره النظرى العـام من حوار ماركس مع الايديولوجية الألمانية عموماً وفلسفة شترز خصوصاً .**

نيقـــولا بدانـــونى

(١)

قام حـاول نـور بيـرتـو روبيـو فى مقـال ضمـن عـدد خمسة ابريل ١٩٩٠ من جريدة «لونيتا» الوحدة» الإيطالية السـابقة أن يجـابه مسألة النهاية الكوارثية لدورة الحركة التـاريخية للشيـوعية ، بـل الحـركـة العمالية فى مجموعها . وتـأثر بـالطرق التى شقتهـا بعض دول شرق أوروبـا والتى تنتقـل الآن من الشيـوعيـة إلى الليبرالية . ورأى أساسا أنهـا هزيمـة كبيرة على الصعيد الاقتصادى .

واستـوحـى روبيـو «الليبـراليـة الاشتراكية» القـديمة لتفسيـر هزيمـة «التجميـع» واقتـرح أن يطبق اليسـار نظرية «حقوق المواطنين» . ويدرك روبيو أنه إذا قصرنا مشكلة رَقابة السوق إلى شرط مؤداه أن المرء يكـون قويـاً بقدر ما يدمر سوق الآخر ، فنظل فى سيـاق الليبرالية . ويقترح إذن أن نقوم بخطوة إلى الأمام يصوغها على النحـو التالى : «مـزيد من الـديمقراطيـة فى المدرسـة والجيش والمستشفيـات والشركـات» . ويدعونا إلى التفكير فى سياسة اليسـار التى «بـدلاً من أن تكون شيـوعيـة أو اشتراكية تقودها فكرة هى حمايـة تلك الحقوق التى تظهر شيئـاً فشيئاً أثنـاء تطور المجتمع » .

ويخلق هـذا التطـور بغـير تـوقف حاجات جديدة تتجـه نحو التحـول إلى «حقوق» على أنه «ثمة فوارق فى سياسة الحاجات التى دائما ما كان يميل إليها اليسار بشكل طبيعى . وكثـير من هذه الحـاجات كـانت صنـاعيـة والأخـرى هدَّامة .» ولهـذا السبب فقط يمكن أن تكون «سياسية الحقوق» منتقاة .

ولا تعنى الاشتراكية فى حـد ذاتها أو «الشيوعية» التحول من عدم تحديد الحاجات إلى انتقائها بواسطة الحقوق . لكن ذلك تميل ميلاً إلى مساواة دائمـا مـا حاول اليمـين عرقلتهـا «بحجة أن البشر غير متساوين عـلى نحو لا يمكن اجتنابه أو علاجه .»

ويضيف روبيو أن من الصحيح أن المسـاواة العظيمة التى نشـاهدهـا فى العالم المتطور ناتجة عن «قوة الأشياء» لا عن نضال اليسار . إلاَّ أن «أحـزاب اليسار دائما ما اتبعت ذاك المنهج بغض النظـر عـن فشـل الشيـوعيـة أو الاشتراكية» . وإذا كان «اليسار» يعنى قوة تسانـد وتضمن وتطبق فى الواقـع الحقوق فمازال من الممكن الدفاع عنه .

ونرى عدة دوافع منطقية لتأكيدات روبيو. غير أن المشكلة مازالت قائمة حول تحديد معيار الحقوق .

إنَّ النظام الإقتصادى الغربى كما فهمه جيداً ماركس قد خلق قوى إنتاجية وأظهر فى نفس الوقت أن البضاعة المنتجة تكلفتها أقل ، وكان ينبغى توزيعها إلى مجموعات كبيرة من المستهلكين . وعلى هذا رسخ ذاك النظام الممارسات الديمقراطية التى كانت قد فرضتها «قوة الأشياء» .

أى أن ما فرضها هو منطق الربح . وتصور «كينز» الطلب المقبول بأنه مجموعة تشمل أجورا متغيرة وقطاع الخدمات غير المقصور على الطبقة السائدة المحدودة . وقد تغيرت اصطلاحات العلاقة القائمة بين المنتجين والمستهلكين جزئياً فى نظر أطروحة ريكاردو حول «المرؤسين» المحكوم عليهم بالإنتاج فى ظروف بائسة لأغلبية غير محدودة من الرؤساء أو لبعض لا يفكر إلاَّ فى اشباع رغباته الشخصية . ولم يغير ذلك المبدأ الأسّاسى القائل بان انتقاء الحقوق نفسه فى كلتا الحالين مفروض وغير متوقع .

إن «قوة الأشياء» تؤدى شيئاً فشيئاً إلى دمج أو طرد العمال ، وإلى عمليات تطور تقنية ، أو كوارث بيئية . كما تؤدى إلى اللجوء إلى قوة العمل النسائى المتصل بالحاجات العارضة لتنمية قيمة رأس المال ، أو للميكنة الأبوية فى أوقات الركود . وتؤدى ثالثا إلى العنصرية أو مناهضة العنصرية أو رفض الإستعمار الخالص ، أو الاستعمار الجديد القائم على السيطرة المالية لبلدان العالم الثالث أو الرابع .

والسبب الأساسى لتلك التقلبات التى لم تمنع فى مجملها ظهور الديمقراطية أو النظام الرأسمالى هو أن «معيار»

ماكس شرز «الثالث من اليمين»
رسم لفريد ريش إنجلز

الحقوق لا يطابق الذوات أو الأفراد وإنما يطابق مجموعة غريبة لقوى قادرة على توظيف الخدعة والعنف والتمويه الأكثر وقاحة أو الأسلحة المتطورة جداً .

وعلى العكس من ذلك لم يستطع اليسار الوصل بين مختلف أشكال المعاناة ولم يربط الطابع الاجتماعي المشروط تاريخياً للصلة المعقودة بين الظروف المادية وبين الحقوق الفردية والحاجات ، ولم ينظر أغلب الأحيان الى الأمر الواقع من منظور التحرر من القيود الخانقة للنظام القائم .

وهكذا يصير طرح المشكلة الجذرية المتعلقة بمعيار الحقوق بالنسبة لليسار مطلباً ينبغي أخذه بعين الاعتبار .

إذا كانت «الشيوعية التى طبقت فى التاريخ» قد برهنت على أن «معياراً» يشابه الدولة الأتوقراطية القديمة المؤسسة على التسلط وعلى الاستخدام الهش أو المبالغ فيه للعنف لابد أن يفشل ، فيجب أن نسلم أن ذاك «المعيار» لا يمكن كذلك أن يكون «قوة الأشياء» التى يتحدث عنها روبيو ، مع التحفظ الذى ذكرناه سابقاً والذى أساسه ما أطلق عليه «جرامتشى» فى فترة شبابه ثم فى «كراسات السجن» اسم «السلبية» هذه السلبية تتجلى فى شكلين يتبادلان التفاعل فيما بينهما . إما أنها تعنى القبول الكامل لما هو قائم . أو التحقيق الخيالى للتغيير .

وقد أحس كارل ماركس وفريديريك انجلز بهذا الخطر المزدوج وحاولا تحييده فى «الأيديولوجية الألمانية» .

ونستطيع أن نستخلص من «الأيديولوجية الألمانية» الذى يتضمن من بين ما يتضمنه الحوار العنيف الذى دار بين ماركس وشترنر ، فكرة مؤداها أن **الحداثة** لا يمكن أن تدل فقط على الانتقال من الدين إلى الحياة الدنيا ، بمعنى الاختزال المحايث للقيم الشاملة والتراتبية التى ربطتها المسيحية بالتعالى . وقد ترجمتها المثالية الهيجلية إلى فلسفة للتاريخ والطبيعة تميل إلى احتجاز ما جَدَّ مع الثورة ١٧٨٩ وتحويله إلى مؤسسات ثم علْمنها فويورباخ وحولها إلى حاجات مثالية للإنسان . وقد حاول هيجل أن يقدم تفسيراً متوازناً لحركة التاريخ . ورأيه أن البورجوازية قد خلقت ، باعترافها بالسمة الحتمية للفقر والعمل الحر والسوق العالمية ، شروط التصور الجدلى الذى رفعه هيجل رفعا مثاليا .

إن كتاب «الايديولوجيا الألمانية» هو نقد هيجل البورجوازى وغريمه شترنر فى نفس الوقت . حاول دون جدوى هذا الاخير أن يتجاوز هيجل فيلسوف شتوتجارت .

وإذا كان هيجل فى نظر ماركس هو الذى مثل «المواطن الألمانى وكأنه عبد العالم المحيط» ، فشترنر يبغى أن يجعله «سيد العالم» (١) . لهذا السبب ورغما عن جدله مع فويورباخ يحول هو أيضا التاريخ «الفعلى الإمبريقى» إلى «تاريخ أرواح وأشباح» (٢) فى حين أن ابيقور قد عرف فعلاً معارضة «اعتقاد رؤى الأرواح» .

والأساس الأخلاقى لفكره ملتبسة لدى شترنر مع الأساس الرواقى ومشروع يرفض العالم وكأنه طريقة لئلا نخشاه . وحين يعيد كتابة التاريخ المسيحى لا يدرك شترنر اننا عاجزون عن تفسيره بواسطة محمولات الله أو محمولات الإنسان . فقط نستطيع أن نفسره بربطه «بالعالم المادى كما نجده فى كل مرحلة من التطور الدينى» (٣) .

وبالإضافة إلى إفقار مضمون التاريخ الهيجلى للروح ، يجعل شترنر من «الحديث» وعاء تحقيق **الفكرة** لذاتها على نحو أوضح مما كانت عليه فى العصور الوسطى حيث كانت «تراتبية» .

روبسبييرو وسان جوست (قائدا انتفاضة الجموع الإنسانية الغفيرة) فى نظر شترنر هما أسقفا الحداثة اللذان تتعارض معهما مجموعة ممثلى المصالح الدنيوية (الجيروندين والثيرميوريين ومن تبعوهم) يحتقرهما شترنر نتيجة أنانيتهما العادية ودفاعهما الخطأ عن مصالح البورجوازية «باعتبارها المصالح العامة»(٤) .

**وشرح شترنر الثورة الفرنسية على نسق هيجل وفويورباخ لما رأى أن «الظروف الفعلية خليقة الإنسان ومثله . بمعنى أنها صنيعة التحديدات النظرية» .**

**واستطاع بسهولة أن يضع فى مقابل الإنسان الروحى «تاريخ الفرد الفعلى الذى لابد أن يصير الوحيد»**(٥) . والوحيد فى نظر شترنر هو الأنانى المعادى للمثل الشاملة المزيفة . لكنه فى فرديته لا ينفصل على نحو أقل عن الشروط الإمبيريقية الفعلية .

إنَّ الليبرالية فى فرنسا قد استطاعت بناء البنى السياسية المطابقة «للبورجوازية المتطورة» . لكنها فى المانيا بدت علوية ومُنظَّرة على يد كانط وهيجل .

كذلك يفسر شترنر الظروف المثالية وكأنها ظروف تفوق الظروف الفعلية إلى حد اعتبار أنه «وليس البورجوازى الذى يحدد حقيقة المواطن وأنما العكس ، المواطن هو حقيقة البورجوازى»(٦) .

لذلك ينجح فى توكيد لامبالاة البورجوازى إزاء الأشكال السياسية الفعلية حيث تتحقق سيطرة طبقته بشرط ضمان مجموع الحقوق الأنسانية

للخاص . وبمعنى آخر يرى شترنر أنك إذا كنت بورجوازياً ، فهذا واقع فردى يطابق أنانية أولية وليس جزءاً من شبكة معقدة من العلاقات .

وفيمـا يخص الشيـوعيـين ينتقـد ماركس إدعاء شتـرنر كمـون دوافعهم فيما تنص عليه الفقرة ٤٩ من «فلسفة الحق» لهيجل حيث يقول إنَّ : «العنصر العقلانى هو ملكية الأنا . (...) . طبيعة مـا أملـك وكميتـه (....) عـرضى قانونياً»(٧) .

يريد الشيوعيون فى نظر ماركس بناء مجتمع وعلاقات اجتماعيـة متبادلـة . تكوينها بدلاً من أن تتطور وحدها . أما فى نظر شترنر ، فهم يريدون على العكس من ذلك إلغاء العمل المأجور لتحويل كل البشر إلى مأجورين .

ويـرى شترنـر على أسـاس تفسير الفقرة ٤٩ من «فلسفة الحق» لهيجـل التى تركت بغير تحديد طبيعة ما أملك وكميته : ان الليبراليين والشيوعيين على حد سواء «أنانيون عاديون» يعيشـون كمـلاك الثروات الكبـرى أو يمتلكـون أجرهم الخاص .

( ٣ )

إنَّ النقطة الكبرى فى نظرية شترنر هى «الخـاص» (الخصوصيـات) حيث تتحـول الأنـانيـة بـالمعنى الحصـرى للكلمة ، إلى إمتلاك وقدرة على السيطرة على شروط العالم البورجوازى ، ويصير الأنانى العادى أنانياً غير عادى لأنه فى نفس الوقت الذى يظل فيه فرداً يبغى أن يكون مسيطراً على هذا العالم . من جهة بنفيه فكرياً ، ومن جهة أخرى بالسيطرة عليه بقوته النفسية الخاصة . يـرفض الفرد الأفكار الأخلاقية ويستخدم هذا العالم على نمط ذلك الرواقى الذى يفوز بكل متعة ممكنة .

السؤال المفقود معيار الحقوق

قد يكون فهم هذا الانتقال ممكناً إذا أخذنا فى الإعتبار «منطق الجوهر» الهيجلى . فكما نعرف ، ينظر هيجل هنا إلى «التفكير» باعتباره عودة الوجود إلى نفسه (عودة الوجود إلى الوراء) .

ولابد أن تدفع المسلمات (مثل الصدمة = «ANSTOB» التى اخرج منها فيخته «الأنا» فى نظر هيجل ، الوجود إلى تقديم ذاته ظاهراً (الظاهر أو الأنا) . لكن المسلمات الخارجة عن الظاهر ما تلبث أن تندمج بداخل ما أسماه هيجل الجوهر (الجوهر = WESEN) والتفكير بعد ذلك (التفكير أو الإنعكاس = REFLEXION)

ويحتوى التفكير على العلاقات (علاقات = VERHALTNISSE) ويسيطر عليها إلى حد يتحول فيه كل شىء بداخله إلى نسبى .

«الأجزاء» و «الكل» لهما أيضا وحدة منعكسة بمعنى متفكرة تبقى وفقا لتغير «أجزاء» هذا الكل إلى **قوى** MACHTE قادرة على التحول وحدها .

وعلى هذا يبرهن هيجل على أنه من غير الضرورى وضع الشىء فى ذاته Ding an Sich فوق هذه القوى .

بل بالعكس تذوب **الأشياء** فى مجموع العلاقات التى يسيطر عليها التفكير . الواقع Wirklichkeit والسببية والجوهرية منظور إليها دائما على إنها علاقات متفكرة حتى أعلى درجة من الطابع العلائقى الذى هو التفاعل المتبادل Wechselwirkung .

ويتدخل كذلك التفاعل المتبادل فى نطاق التاريخ حتى إذا كان الطابع السائد للتاريخ «هو (...) عدم ترك استمرار سبب Ursache فى الروح Geist وإنما قطعه وتغييره»[٨] .

أما ماركس فهو شديد الحرص على البرهان على أن خصوصيات شترنر المندرجة فى سياق التفكير منصهرة بين العلاقات الداخلية عند هيجل والعلاقات الإمبيريقية الفعلية (التى لا ينساها تماماً) وبين قوة عابرة ترفض وتحتقر أنانية البورجوازى العادية ، معلناً تحرير الفرد من هذا النوع الأول من الأنانية بغير تغيير أى شىء فى الأمر الواقع .

رفض المثل العليا ، كما يعبر عنه شترنر فى حواره مع فويرباخ ، يعنى العودة إلى النفس Rückkehr in Sich الأنانية ، التى هى فى الشكل المتفكر وغير المحتقر ، تصور نفسها سيدة العالم المصنوع بمقياسها .

ويبرهن ماركس كيف أن هذه الحركة الجديدة تضعف مجموع العلاقات الذى اخرج منه هيجل فى «منطق المفهوم» حرية الجبر الذاتى للفكر .

وطريقة ماركس فى جدله مع شترنر فى تفسير **العدمية الأنانية** لشترنر بتحويل منطقه المزعوم إلى فلسفة لغة ، تمثل قلقاً عميقاً ، لكن غير قادرة على امتلاك أى تأثير فعلى على طرق الحياة الواقعية وتبقى ذات قيمة راهنة على نحو غير عادى .

فى فقرة مشطوبة فى المخطوطة (لكن مذكورة بعد ذلك فى هامش النص) يشدد ماركس على أنه «حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين . من ناحية ، قالوا إنها قوة وسيطرة على الأوضاع والظروف التى يحيا الفرد فيها . وكان هذا موقف الماديين . ومن ناحية أخرى قالوا إنها جبر ذاتى وانفصالى عن العالم الواقعى ، وصوروها على أنها حرية خيالية محض للروح . وكان هذا موقف جميع المثاليين وخصوصاً الألمان منهم»[٩] .

يحاول شترنر الوقوف على الناحيتين وينسب إلى «أنانيته» المتفكرة ، جزء منها ، ظاهر **التحرر** والجزء الآخر الشكل الخيالى لأداة **السلطة** .

والأدوات المزيفة التى يحوِّل بها شترنر منطق العلاقات الهيجلى إلى استعارات لغوية هى التالية : ١) **التعارض** (طريقة لغوية محض لنقل تحديد إلى تحديد آخر) ؛

٢) **الترادفية** (بمعنى ملحق للتعارض يقويه بالتوحيد فى شكل معادلات اصطناعية للمعانى المختلفة للفظة) (١٠) ؛ ٣) **الترديد** (وبفضله يمكن التعبير عن مجمل العلاقات الفعلية مع اللفظة المختارة . وفى هذه الحال «السلطة» ؛ ٤) إعادة ترتيب النفى (وبفضل الإستناد حينا إلى الرابطة وحينا آخر إلى الموضوع ، وحينا ثالثا إلى المحمول - والذى هو متساوٍ فى جميع الأحوال - يبقى عبث الانتقالات النظرية مختفيا لغوياً)[١١] .

ويرى ماركس أن هذا التفكيك الهادىء لبناء شترنر يقصد إلقاء الضوء على الطابع الخيالى لسلطة الأنانى الوحيد غير العادى الذى يتصور أنه يمتلكها على مجمل العلاقات .

والمقصود إذن من إستراتيجية ماركس هو البرهان على أنه حينما يرى شترنر فى «الأنانى» هادم القيم الشاملة او مبدع السلطات الخاصة أن «العمليات الترادفية» لدى شترنر تفتقد التطور و «الحواجز والعقبات» الفعلية ، إما مختفية ،وإما مقبولة ، نتيجة العادة باعتبارها ملكيات - يستحيل إزالتها - الأنا الشاعر نفسه مبدعاً[١٢] .

تعبيران متساويان أن نؤسس على الخيال أو أن ننظر السلبية . وتحتوى الصدمات الفعلية والعملية التى تصير ظاهرات مثالية على إمكانية رؤية هذه الصدمات نفسها . وتنتقد الفلسفة



«الانانية» الشترنرية العلمانية الإنسانية عند فويورباخ لان فويورباخ ينسب «القيمة» الثابتة إلى «انفعال» واحد **فقط** .

أما ماركس ، فيلاحظ بعد استحضار أكثر وعياً للمحاور الكبرى التى قدمها اسبينوزا ، أن «الرغبة تصير ثابتة ، بمعنى أنها حينما تفرض علينا سلطتها الكاملة ، (...) فهذا خاضع لظروف مادية ، (...) تسمح للمرء أو لا تسمح بالاشباع العادى لهذه الرغبة ومن ناحية اخرى بتنمية مجموعة الرغبات» . التحرر من إنفعال أحادى الجانب وثيق الصلة بإمكانية توليد «مجمل إمكاناتنا»[١٣] بالمعنى الوثيق لمجموع متعدد الجوانب للقدرات الفردية الذى يتشكل فى شمول امبيريقى . وإلغاء الملكية الخاصة . وتقسيم العمل فى شكله القمعى ، مشروط «بتطور» قوى الإنتاج نحو (...) الشمول» وبإمكانية تطور الأفراد إلى درجة الشمول نفسها . وبالضبط «لأن العلاقات والقوى الإنتاجية شاملة (...) فإن الأفراد وحدهم هم الذين يتطورون على صعيد شامل ، ويستطيعون إمتلاكها ، بمعنى جعلها تجليا حراً لحياتهم»[١٤] .

ومن هنا بديهية فشل شترنر فى اللجوء إلى «الاستعارات» التى تنأى بالفرد الأنانى إلى «وحيديته» .

وحدود تفكير هيجل تبرز كذلك على النحو التالى : يضع هيجل الفرد ضمن علاقات متفكرة حيث العلاقات التجارية حاضرة بطريقة نظرية ، مما يؤدى إلى استحالة توليد «الجبر الذاتى» الشامل المسيطر على الشروط الإمبيريقية بغير الدخول معها فى علاقات خليقة بأن تغيرها .

أما ماركس فيرى أن العلاقة ثنائية الجانب وتشترط تكوين علاقات شاملة إنسانية وموضوعية وممارسة واعية تقضى على استعباد الفرد فى سياق تلك العلاقات .

## (٤)

تسود فكر شترنر مفارقة أخرى تظهر حينما يتحدث بوضوح عن مطلب **الجمعية** Verein بين الأفراد وفى الواقع فهو لا يلغى من هذه الجمعية الملكية . على أنه لا يسلم أنه بالإضافة إلى «الوحيد» يوجد «ملاك خاصون آخرون»[١٥] .

ويرى ماركس بعد ما رفض معطيات هذا المفارقة التعبير النمطى عن عصره فى الفلسفة النفعية كما صاغها «بنتهام» الذى لا يعتبر فقط المضمون الإقتصادى علاقة إجتماعية مستقلة (تلك التى اطلق عليها الفيزو قراطيون صفة العلم الحق) وإنما كذلك علاقات المنفعة بداخل مجمل أشكال الحياة .

ويلتقط ماركس هنا حداً حقيقياً أو تثبيتاً للعلاقات الانسانية فى تبادل تسوده بلا منازع المنفعة . لذلك يضع فى مقابله أشكال الحياة الغنية التى تعبر عنها جمعيات وتجمعات العمال . لكنهم لن يستطيعوا الإتحاد إلاّ بعد «تطور طويل» يتضمن أيضا جزءاً عنوانه «نداء إلى حقهم»(١٦) .

بواسطة التحصيل الحاصل ماثَلَ شترنر بين الحق والسلطة مانحاً السلطة نغمة تمهد إلى «نيتشه .»

اضطر المنظرون الذين وضعوا السلطة أساساً للحق (هوبز) على نقيض أولئك الذين وضعوا أساس الحق فى الإرادة (روسو) إلى تفسير الحق باعتباره «عَرَضاً لعلاقات اخرى تقوم عليها سلطة الدولة»(١٧) .

وبالنسبة لماركس فإنَّ هذا النوع من العلاقات لا هو سلطة محض ، ولا هو إرادات بسيطة ، وإنما هو : «حياة الأفراد المادية» ، «نمط الإنتاج وشكل العلاقات التى تتشارط»(١٨) .

ويرى ماركس «إنَّ الدولة المولودة من نمط الوجود المادى هى التى تأخذ شكل الإرادة السيدة . إذا فقدت هذه الأخيرة سلطتها فإنَّ ما يتغير ليس الإرادة وحدها وإنما كذلك الوجود المادى وحياة الأفراد»(١٩) بمعنى علاقاتهم الاجتماعية الخارجية ومجموع علاقاتهم الداخلية واشكال حياتهم .

وهكذا فمسألة الحقوق المرتبطة بأشكال الحياة السالفة الذكر ليست سوى شكل من تعقيد داخل العلاقة الاجتماعية . والمصدر الرئيسى للتغيير هو ظهور حاجات جديدة لدى الأفراد ، وبالتالى مولد طابع جديدة لعلاقاتهم المتبادلة .

فالحقوق فى التعبير المجرد محددة نظرياً على أساس الحاجات ، بنفس الطريقة التى ترى من خلالها «مقدمة ١٨٥٧» أن التجريدات لا تنتج ذاتها وإنما هى منتوج «الحَدْس والتمثيل» لأنه حتى فى التمثيل النظرى «يجب أن يظل دائما الموضوع أى المجتمع ، حاضراً فى الذهن ، باعتباره مسلَّمة»(٢٠) هى براكسيس «ممارسة حسية وبشرية»(٢١) .

ويقول ماركس بعد ذلك إن الأفراد « دوما ما انطلقوا من انفسهم» و «علاقاتهم هى علاقات عملية حياتهم الفعلية» .

ويشير المفهوم إلى أن علاقة ما قد ثبتت أقدامها لأنه فى الحق والسياسة والوعى بشكل عام ، حين لا يستطيع الافراد الخروج من «هذه العلاقات» ، يثبتونها «فى رؤوسهم»(٢٢) .

وهكذا يتم تفسير تلك اللحظة الأخرى من تطور فكر ماركس ، والتى لا تناقض فلسفته أبداً ، وهى نقده الثاقب للعلاقات التى يسيطر عليها عنصر المنفعة الثابت ، هذا النقد يقصد التنظير المنظم ، حيث اكتسب مبدأ المنفعة الدرجة العلمية بعد الفيزيوقراطيين .

والمقصود ليس تدمير هذا الشكل العلمى ، وإنما تدمير طابعه أحادى الجانب وما ينتج عنه من خضوع مجمل الإمكانيات الإنسانية إلى علاقة الاستغلال ، وعلاقة تراكم من الممكن للأفراد ان يتحرروا منهما بطردهما من مجموع قدراتهم العملية والإبداعية والإمتلاك النظرى للعالم .

و «بما أننا نسلم بحدود (Schranken) **الإنتاج الرأسمالى ، فإن ما وجد نفسه معزولاً على هذا النحو هو الشكل الطبيعى المحض** ein rein naturwuchsige Gestalt لعملية الانتاج الإجتماعى بصرف النظر عن مجمل التراكيب الأكثر عقلانية التى فى مقدورها أن تتحقق بشكل مباشر وبمنهجية ummittelbar und plan-mabig إلى جانب وسائل الإنتاج وقوى العمل القائمة»(٢٣) .

ووراء ذاك المبدأ المتحجر الذى يستبعد التراكيب الأكثر عقلانية لذاك الشكل من العلاقات يتوارى بنتهام ومبدأه فى المنفعة .

ويضيف ماركس فى لغة أكثر فلسفية : «إذا اردنا ان نعرف مثلاً ما ينفع الكلب يجب التنقيب فى طبيعة الكلب . هذه الطبيعة نفسها لا يمكن أن تبنى على أساس «مبدأ المنفعة» . وإذا طبقنا هذا على الإنسان وأردنا الحكم على مجمل الوقائع والحركات والعلاقات الإنسانية وغيرها وفقا لمبدأ المنفعة ، فالمقصود أولاً هو الطبيعة الإنسانية المتغيرة فى التاريخ ، وبنتهام لا يكتفى بالقليل . فهو يصنع على النحو الاكثر حدة والأكثر سذاجة فى العالم البورجوازى الإنجليزى الصغير فى موضع الإنسان العادى ، وما ينفع هذا الإنسان الحديث المدهش وعالمه ينفع فى حد ذاته وبهذا المعيار يقيِّم بعد ذلك الماضى والحاضر والمستقبل»(٢٤) .

وتصير مشكلة التحرر من الفكرة الثابتة لدى شترنر مشكلة خلق «تراكيب» أكثر عقلانية من تلك المحددة على النمط العلمى السائد فى عصر الاقتصاد الكلاسيكى . وكما هو معروف يخص احد هذه التراكيب التى يجب ان نرتبها على نحو أكثر عقلانية ، فى نفس الوقت الذى نحرر فيه العلاقات الإنسانية من ثبوتها وعلاقات الوقت الحر من وقت العمل ، فالوقت الحر المشار إليه عند ماركس باعتباره أرداً وأرفع الأعمال على السواء يغير «مالكه إلى شخص آخر» ويحوِّل من مجال

علاقاته حتى «فى عملية الإنتاج المباشر»[٢٥] .

وبما أن الطبقة البورجوازية فى العصر الذى يكتب فيه ماركس قد احتجزت عملية التحرير فى هذه النقطة فإنه انطلاقاً من ذلك يرى الناقد إمكانية الوصل بين تطور قوى الإنتاج وبين أشكال الحياة الجديدة .

وإذا كانت البورجوازية قد استطاعت وبذكاء أن تربح الوقت الحر بتعميم منتجات الإستهلاك غير الضرورية والمدمرة ، وأن تنجح فى السيطرة على عالم الحاجات ، فهذا يعنى انه لابد فى المستقبل تغيير التداخل بين أشكال الحياة بين الانتاج المادى .

وإذا فرغنا من العلاقات المتبادلة ، فما يصير مناسباً لموضوعنا ، هو الأهمية الأكبر التى تكتسبها فى مجموعها أنواع الإتصال الإمبيريقى وبالتالى الاجتماعى والتاريخى بين البشر .

وبعبارة أخرى تصير الضرورة اللاحقة ملحة بمعنى أن العلاقات الإتصالية مهما تقدمت تكنولوجيا لا تقوم على الأنماط التى تعرضها النظرية السائدة ولا تتحدد كذلك فى أنها أدوات بسيطة ترفع من مستوى الأعمال الإنتاجية .

وبعبارة ثالثة لابد أن يستوحى الإتصال الحاجات بين البشر بعضهم بعضاً ـ مع اجتناب الإنحرافات المؤسسة على الصراع الطبقى : الإنحرافات العنصرية والمازوشية ـ والعالم الطبيعى ـ مع استبعاد التطلع الكريه الموضوع موضع المقصد الأول للحداثة وسيطرة العالم على أسس نفعية .

وإذا كان لابد أن ندرك اليوم مجال العلاقات على نحو الشكل المتغير جزئياً ، فإن خطوة كبرى قد تخطاها انطونيو جرامتشى فى مرحلة تنظيم مجالس المصانع وفى التأملات التى صاغها فى السجن والرامية إلى «خلق توازن جديد بين القوى القائمة والعاملة فعلياً .. واعتبار الواجب كما يقول ... ملموساً (...) هو التفسير الوحيد للعالم الممكن فعليا وتاريخيا»[٢٦] .

والسياسة لأنها تلخص فى ذاتها هذه العلاقات الإشكالية ، تصير شكلاً فعالاً فى الإتصال والإنضباط الذاتى الديمقراطى والجماعى القادر على تحيين أشكال للحياة مطابقة لوضع معقد لا يمكن أن تظل فيه علاقات المنفعة هى العلاقات المسيطرة .

وبما أن تلك الحرية وتلك الطريقة فى ممارسة الديمقراطية قائمة ، فالطاقة الفاصلة لابد أن تقوم داخل مجموع علاقات وتسيطر فقط فى حال الضرورة لكى يستطيع التمفصل ان يقوم ويضبط بالتالى التناحرات المكونة من المتناقضات المدمرة .

## ( ٥ )

وإذا أردنا العودة إلى نقطة الإنطلاق لنتساءل ما إذا كان الطريق الذى يقترحه روبيو ذا قيمة راهنة ، فإننا نصل كما يبدو لى إلى مقاربة أكثر جذرية لتغيير انماط الحياة .

وبعبارة أخرى إذا كان «فرز» الحقوق مفصولاً عن الإستناد إلى الحاجات المفروضة «بقوة الأشياء» وإذا كان الفرز منظوراً إليه من منظور الركيزة المسبقة لعلاقات فردية أكثر ثراء فى سياق الإتصال الاخلاقى والسياسى والجنسى ، وفى سياق الإمتلاك المعرفى للعالم ، فلابد من النظر إلى الحقوق الجديدة باعتبارها عناصر أساسية لتغيير الحاجات السائدة اليوم من أجل محاولة إشتراكية ثانية واعية بالعقبات الجديدة وبحتمية إزالتها بتطوير الديمقراطية .

وفى الحوار الدائر بين «ا . فاليرشتاين» وبين إيتيات باليبار ، نستشرف كيف ان العالم اليوم الذى هو رفيع المستوى فى تغييب العمل ، من الممكن ان تلاحقه حاجات المجتمع المدنى الجديدة . وتحويل تلك الحاجات إلى حقوق ربما تضمنها الدول التى من الممكن بدورها أن تجد نفسها منخفضة التحديد نتيجة ممارسات المجتمع المدنى التى قد تعبر عن الحاجات المشتركة إلى العدل والبقاء التى يطلبها العالم[٢٧] .

وعلى هذا ففرز الحقوق قد يكون اساسه ليس فقط العلاج المرتجل فى مواجهة الليبرالية وأمام النزعات الإستهلاكية النفعية المسيطرة ، وإنما كذلك التركيب العقلانى الجديد بين مجموع الحاجات العامة للبشر وبين حدود الإمتلاك المفروضة بقوة الطبيعة والمتصلة بضرورة التوزيعات المختلفة .

وفى هذه الحال كذلك قد لا نستطيع أن نصل إلى صيغة جديدة لعلاقة التركيب فى مجموعها . لكننا لا نأمن أيضا إلى «معيار» غير محدد للحقوق قد لا نعرف ما إذا كان مفصولاً ـ وبأى طريقة ـ عن «الفكرة الثابتة» التى هى مبدأ المنفعة وأى مجال لمفهوم النوع البشرى باعتباره مجموعة من الإنفعالات والميول ، وأى مجال ذلك « الإنفعال» الوحيد السائد فى الإقتصاد الكلاسيكى والليبرالية السياسية .

على أية حال من الضرورى أن نفكر من جديد فى ماركس . فى أوروبا سيدل ذلك على أمر خاص لانه كما اننا نميل نحو نسيانه فإن الفشل التاريخى الأول للإشتراكية فى شكلها الشيوعى ناتج أيضا عن الإنحطاط الفكرى والأخلاقى لأوروبا التى كانت قد أصبحت فاشية فى

بعض مراكزها الحيوية العاجزة بالتالى عن الإجابة عن ثورة أكتوبر الروسية على نحو إيجابى .

واليوم فإنَّ المشكلة «المطروحة» من جديد وفى لغة معكوسة هى إذ تستدعى مسئوليتنا لإجتناب مآس جديدة وبناء عملية تكوين لعلاقات متداخلة غير معروفة بين البشر بعضهم وبعض . ■

**هوامش :**

(١) كارل ماركس وفريديريك إنجلز ، الأيديولوجية الألمانية ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٦٨ ؛ ص ١٥١ (ترجمة ايطالية : الايديولوجية الألمانية ، فى الأعمال الكاملة ، روما ١٩٧٢ ، الجزء الخامس ، ص ١١٧) . مرجع هيجل المقصود هو الفقرة ٣٩٦ من «دائرة المعارف الفلسفية» (الجزء الثالث) فلسفة الروح ، ترجمة برنارد بورجوا ، باريس ، فران ، ١٩٨٨) . يقول هنا هيجل فيلسوف شتوتجارت بعدما رسم خط السير التاريخى - الانثروبولوجى من الطفل إلى الشاب إلى الرجل والعجوز (وهو الخط الذى اقتبسه شترنر) حول الإنسان انه يصل فى نهاية المطاف إلى «العلاقة الحقة وإدراك الضرورة والعقلانية الموضوعية الكائنة مسبقاً فى العالم المكتمل ، بحيث إن الإنسان يسحب من خلال عمله المتحقق ؛ ولذاته ، ومن أجل ممارسته تأكيداً وجزءاً وبواسطته يكون شيئاً وله حضور فعلى ، وقيمة موضوعية (الرجل) لحين يتحقق الوحدة مع هذه الموضوعية تلك الواحدة باعتبارها واقعية تنتقل إلى سلبية العادة الضعيفة .

فقط العجوز يرتوى من الحكمة ، لا من الممارسة ، ويستطيع الإنفصال عن المصالح المحدودة .

(٢) كارل ماركس وفريد يدريك انجلز ، نفس المرجع ، ص ١٥٢ الترجمة الايطالية ، نفس المرجع ، ص ١١٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٣ الترجمة الإيطالية ، ص ١٥١) .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠٦ (الترجمة الإيطالية ، نفس المرجع ، ص ١٧٣ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٢١١ الترجمة الإيطالية ، نفس المرجع ، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(٦) نفس المرجع ، ص ٢٢٤ (الترجمة الإيطالية ، ص ١٩٠ ـ ١٩١) .

(٧) هيجل ، **مبادىء فلسفة الحق** ، ترجمة ر . ديراتيه ، باريس ، فران ، ١٩٧٥ ، فقرة ٤٩ ، ص ١٠٦ (الترجمة الإيطالية . «خطوط فلسفة الحق» ، بارى ، ١٩٥٤ ، فقرة ٤٩ ، ص ٦٤ .)

(٨) هيجل ، علم المنطق (الترجمة الإيطالية : علم المنطق ، بارى ، ١٩٢٥ ، الجزء الثانى ، ص ٢٣١ .

(٩) كارل ماركس وفريديريك انجلز ، نفس المرجع ، ص ٣٣١ (الترجمة الإيطالية ، ص ٣٠١) .

(١٠) نفس المرجع ، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ (الترجمة الإيطالية ص ٢٧٣)

(١١) من الممكن ان تحتوى الرابطة على النفى او الموضوع او المحمول عن طريق إعطاء معانٍ مختلفة للجمل . شترنر يستخدم على نحو غير منضبط تخلعات النفى ويساوى بينها للوصول إلى مفهوم الذوبان Avflosung انظر كارل ماركس وفريديريك انجلز ، نفس المرجع ، ص ٣١٠ الترجمة الإيطالية ص ٢٧٧ وما بعدها .

(١٢) نفس المرجع ، ص ٣٤٢ ـ ٢٤٣ (الترجمة الإيطالية ، ص ٣٤٣) .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٢٨٨ (الترجمة الإيطالية ، ص ٢٥٣) .

(١٤) نفس المرجع ، ص ٤٨٢ (الترجمة الإيطالية ، ص ٤٥٦)

(١٥) نفس المرجع ص ٤٠٣ (الترجمة الإيطالية ص ٣٧٧) .

(١٦) نفس المرجع ، ص ٤٥٠ وما بعدها «حول المنفعية»؛ وص ٣٥٦ حول نداء إلى الحق ( الترجمة الإيطالية ص ٣٢٧) .

(١٧) نفس المرجع ، ص ٣٦٢ (الترجمة الإيطالية ص ٣٣٣) . بالنسبة لهيجل «مبادىء فلسفة الحق» ترجمة فرنسية فقرة ٢٢٨ ص ٢٣١ (الترجمة الإيطالية فقرة (١) ص ١٨١ الحق أساسى بالنسبة للفكر «عندما يكون موضوعاً

(١٨) كارل ماركس وفريد يدريك انجلز ، نفس المرجع .

(١٩) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ (الترجمة الإيطالية ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥) .

(٢٠) كارل ماركس «**مخطوطات ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨**» (جروندريس) تحت إشراف جان بيير لوفيفر ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٨٠ ، الجزء الأول ، ص ٣٦ .

(٢١) كارل ماركس ، **اطروحات حول فويورباخ** ، فى كارل ماركس وفريد يدريك انجلز ، «**الأيديولوجيا الألمانية**» الجزء الأول الطبعة الفرنسية ـ الألمانية ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٧٢ ، ص ٢٤ (الترجمة الإيطالية ، ص ٦٢٦) .

(٢٢) كارل ماركس وفريد يدريك انجلز ، **الايديولوجيا الالمانية** ، نفس المرجع ، حاشية ١ ص ١٠٨ ـ ١٠٩ (الترجمة الإيطالية ص ٧٨) .

(٢٣) كارل ماركس ، **راس المال** ، ترجمة الطبعة الرابعة الألمانية تحت إشراف جان بيير لوفيفر ، باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ، ١٩٨٣ ، الكتاب الأول ، ص ٦٨٢ (الترجمة الإيطالية : **راس المال : نقد الإقتصاد السياسى** ، تورينو ، ١٩٧٥ ، ص ٧٤٨) . **لا نجد هذا النص فى الترجمة الفرنسية التى** اشرف عليها جان روا التى راجعها المؤلف (انظر كذلك «رأس المال» باريس ، دار المطبوعات الإجتماعية ؛ ١٩٥٠ ، الكتاب الأول ، الجزء الثالث ، ص ٤٦ .

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٦٨٣ (ترجمة جان روا . نص مذكور ص ٥٠ ؛ ترجمة ايطالية ص ٧٤٩ حاشية ٦٣) .

(٢٥) كارل ماركس ، **مخطوطات ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨**» نفس المرجع ، الجزء الثانى ، ص ٢٠٠ (الترجمة الإيطالية ، ٧٢٥) .

(٢٦) انطونيو جرامتشى ، **كراسات السجن . نشرها . ف جيرا طانا ، تورينو ، آنيودى ، ١٩٥٧** .

(٢٧) **إيتيان باليبار و . فاليرشتاين ، العنصر والأمة والطبقة والهويات المبهمة ، باريس ، لاديكوفرت ، ١٩٨٨** .

## نهاية الماركسية
## اغتيـــال
## أم انتحـــار ؟



# مـــــاركـــــس

# وتـــاريـــــخ الشـــموليـــــة

**مقـاربة للفصـل والوصـل بين مـاركس وبين الشمـولية وبينهـا وبين تاريخ الغرب الليبرالى .**

(١)

هـل تـاريـخ مـاركس هـو نفسـه تـاريـخ الشمـوليـة ؟ إنها أطروحة منتشرة الآن على نطاق واسـع . ومن هـذه الـوجهـة فـإن الإستخدام الوحيـد اليوم لمـاركس قد يكون البحث بصبر عن آثاره فى التاريخ لكى نستطيع أن نشطبها نهائياً .

والمقصـود أصـلاً عمليـة واسعـة النطاق . وهى بالطبع ضروريـة ، لكن غير كافية فى نظر الكتّـاب والإصدارات الليبرالية الجديدة الذين يذهبـون فيما وراء ماركس لضبط أصول الشمولية .

ومن وجهة نظر « هـايك » لابـد أن تعيدنا تصفية الحسابات النهائيـة إلى الليبرالية الكلاسيكية .

لكن هـل صحيـح أن الليبـراليـة الكلاسيكية معصومة تماما من خطـايا الشمولية ؟

فى الـواقع تـوجد مؤسسـة شاملـة موضع نقد حاد من مـاركس وانجلز . لكنها تصاحب تاريخ أوروبا الليبراليـة وكأنها خياله .

وأتحدث هنا عن « بيوت العمل ( = Workhdvses ) أو عـن « سجـون الأحـداث » حيـث كـان العـاطلون ممنـوعين عن العمـل ، وكل أولئـك الـذين كـان منظـوراً إليهـم بإعتبارهم « أفاقين بغير عمل » .

ولشرح آلياتها نستطيع أن نستوحى الـوصف البديـع الـذى يقـدمـه نص كـلاسيكى من الليبراليـة الألمـانيـة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أولاً مـن يجب أن يُحبس فى تلـك المؤسسة ! إنه واضح جداً كـل أولئك المنزوعين من وسائل البقاء ، والذين قد تـداعبهم الـرغبـة فى أغتصـاب حق الملكية . فالسرقة بالفعل ـ يدقق النص المـذكـور ـ يجب أن تكـون ممنـوعـة بواسطة الـدولة « من مصـدرها » وفى الداخل يجب أن تضبط « المراقبة على نحو حاد » « التنفيذ الدائم والدقيق » للعمل الإجبارى . خصوصا من أجل أن تمـارس تلك المؤسسـة تماما وظيفتها التـربويـة إزاء المحبوس العـاطـل عن العمـل ، ويجب أن تبقى مجمل ميـوله الحسية غير مشبعة » .

من العسير أن تقول هنا أين يتوقف الهم التـربـوى وأين تبدأ السـاديـة الحقيقية . ورغم كل ذلك إذا لم تظهر أى بوادر إصلاح ، فالمؤسسة لديها وسائل أخـرى لإحتـواء امتنـاع العـاطـل . ونستطيـع مثلاً أن نحبسـه فى زنزانـة إنفـراديـة وفى الظلمـة ثـم خفض حصصه ، وغير ذلك بحيث يتم تعويده فى نـهـايـة المطـاف ، عـلى « عشـق العمل »[١] .

وصحيح أننا فى ألمانيا ، وقد تداعبنا الرغبة فى إرجـاع كل ذلـك إلى التراث

دومينيكـــو اوربينـــو

الألمانى . غير أن الأمر على نحو مغاير .

أولاً هذا الوصف البديع لبيوت العمل يرجعنا إلى أوساط ليبرالية ، مذكورة عند « هايك » بايجابية[٢]

ثانيا إن المؤسسة المقصودة كان مركزها انجلترا . وبالضبط حينما كان انجلز يستوحى بلد الليبرالية الكلاسيكى كان يكشف لنا عن سلسلة من التفاصيل الأكثر إثارة آنذاك : « يرتدى الفقراء زياً واحداً موحداً خاصا ببيت العمل ، وهم كلهم تحت مراقبة المفتش » ؛ وحتى « لا يؤثر الآباء المنحلون » فى أبنائهم ، نفصل الأسر ؛ فنرسل الرجل إلى جناح من المبنى ، والمرأة إلى آخر ، الأبناء إلى ثالث » .

وحدة الأسرة منكسرة . لكن بالنسبة للباقى فهم محتشدون أحيانا حتى عشرة أو اثنى عشر فى غرفة واحدة ويتعرضون إلى قسوة لا ينجو منها لا كبار السن ولا الأطفال .

ويستخلص انجلز أن المحتجزين فى بيوت العمل موصومون تقريبا ويعاملون على أنهم « موضع اشمئزاز وكراهية تقع خارج الإنسانية »[٣] .

كان المقصود مؤسسة ـ قد نستطيع أن نضيف اليوم ـ يمكن أن يظهر عليها بجدارة شعار « العمل يحرر البشر » ( ARBEIT MACHT FREI )

على أنه لا ينقصنا الناس الذين يعتبرون أن قسوة الإنضباط الذى يسوغ تلك المؤسسة غير كافٍ . نحو نهاية القرن السابع عشر فى أنجلترا الليبرالية المولودة من « الثورة المجيدة » يقترح البعض اقتراحاً يزيد من حدة القسوة : « من يزوّر بطاقة مرور [ الخروج بغير أذن ] يجب أن يعاقب أول مرة بقطع الأذن ، والثانية بالإعتقال فى المزارع ، وكأنه يعاقب على جريمة » وبالتالى فهو ينزلق إلى مرتبة العبيد . لكن هناك حلاً أبسط رغم ذلك ، وعلى الأقل سيئو الحظ الذين يضبطون وهم يشحذون خارج منطقتهم على مقربة من ميناء بحرى ، ومن جهة أخرى ، إذا نزلوا إلى الأرض بغير إذن سيعاقبون على أنهم تخلفوا عن أداء الخدمة العسكرية » بمعنى أنه سيحكم عليهم بالإعدام .

لكن من هو صائغ هذه المقترحات ؟ إنه جون لوك[٤] أب الليبرالية .

ومن جديد يولد عالم معسكر الإعتقالات فى قلب أوروبا الليبرالية . بالإضافة إلى أن مطاردة « الصعاليك العاطلين عن العمل » تبدو وكأنها تحتوى على مشاركة جماعية من قبل الشعب لأنه لضبطهم نلجأ إلى سكان البيت أنفسهم حيث طرق على بابهم الشحاذون لسوء حظهم . نحن فعلاً بصدد « تشريع دموى ضد الشحاذين » .

وهذا الحكم هو حكم ماركس الذى فى **رأس المال** يندد أيضا بعلاقات العمل العبودية فى جوهرها والباقية فى انجلترا حتى أواسط القرن التاسع عشر[٥]

لكن فلنعد إلى أقتراح « لوك » حول تجنيد الشحاذين الإجبارى فى البحرية العسكرية . ونقع هنا فى مؤسسة شاملة أخرى .

وفى فقرة من ثانى « الرسائل عن الحكومة » القاصدة البرهان على حصانة الملكية الخاصة المطلقة،هكذا يصف لوك بنفسه الإنضباط السائد فى الجيش : « المحافظة على الجيش ومعه على الدولة فى مجموعها يقتضى **طاعة مطلقة** لأوامر كل ضابط أعلى وإنعدام الطاعة أو حتى مناقشة أقصى الأمور غير المنطقية يعنى بحق الموت .

على أننا نرى أنه لا الرقيب القادر على إصدار الأوامر إلى العسكرى ليسير نحو فوهة المدفع ، أو للبقاء على الجبهة ، حيث الأكيد أنه سيموت ، لا يستطيع أن يأمر ذاك العسكرى بأن يعطيه قرشاً ، ليس له ، ولا اللواء القادر على الحكم عليه بالعصيان ، أو لأنه لم ينفذ الأوامر المستحيلة التحقيق ، لا يستطيع بالرغم من **سلطته المطلقة على حياته وموته** أنه يمتلك مليماً ليس له ، للعسكرى ، لو أن يستولى على قطعة صغيرة من ممتلكاته . وهذا ، وحتى إذا كان له السلطة فى إعطائه أية أوامر ، وإذا كان بمقدوره ضبطه لأبسط درجات العصيان »[٦] بمعنى أن الملكية فى جميع الأحوال لا يمكن انتهاكها . لكن « المحافظة ( ... ) على الدولة » المبنية على الملكية تقتضى أن يكون فى أيدى الضباط فى الجيش « السلطة المطلقة على الحياة والموت » .

من الحسن أن نفكر فى هذا التعبير الأخير ، المستخدم فى موضع آخر لتحديد طبيعة مؤسسة العبودية بالمعنى الحصرى للكلمة ، والتى يعتبرها « لوك » بديهية فى المستعمرات[٧] حيث يصل عالم معسكر الإعتقالات والعمل الإجبارى الحد الأقصى ، وحيث يتم أو يجب أن يتم ، تهجير كما هو معروف ، أولئك الذين لم يعرفوا أن يتكيفوا مع انضباط بيوت العمل .

وماركس ناقد جذرى لتلك المؤسسات الشاملة الوثيقة الصلة بين بعضها البعض . وفى نفس السياق يجب أن نضع تحليل المصنع الرأسمالى نفسه .

وكذلك حينما نظّر « بنتهام » « السجن النموذجى » ، ذلك البنيان

القاصد تحقيق مراقبة بغير أية ثقوب ، فهو ، يشدد على أنه من الممكن أن يُستخدم إما كسجن وإما كبيت عمل ، وإما كمصنع[٨] .

وبين هذه المؤسسات لايبدو أى فارق بارز كلها مطبوعة بطابع الإنضباط السائد فى الجيش .

وعلى ضوء هذه الواقعة نستطيع على نحو أفضل أن نفهم التنديد فى « بيان الحزب الشيوعى » « بالاستبداد » المسيطر فى المصانع ، حيث العمال « قد نظموا تنظيماً عسكرياً . وباعتبارهم جنود الصناعة البسطاء ، فقد خضعوا لرقابة مراتب بكاملها من ضباط الصف والضباط »[٩] .

وهكذا يحتوى بناء الحرية فى المرحلة النهائية ، زوال تلك المؤسسة الشمولية التى هى الجيش . وربما قد قرأ ماركس عند « سيييس » فى عام ١٧٨٩ المنخرط فى النضال ضد النظام القديم والمهموم بإمكانية الإنقلاب الملكى ، أنه فى كل مرة يتدخل الجيش فى البلاد للمحافظة على النظام العام تُدمّر الحرية[١٠] .

وتشاء سخرية التاريخ ( عشرة أعوام بعد ذلك ) أن يكون « سيييس » بالضبط هو مدبر إنقلاب نابليون بونابرت الذى استند فى البداية على الأقل إلى مساندة حارة من « كونستان » ومدام دى ستال » والأوساط الليبرالية[١١] .

وأستطاع ماركس بعدما عرف ذاك الإنقلاب فى كتب التاريخ أن يعيش تجربة إنقلاب لويس بونابرت وأن يحللها عن كثب .

ونعرف النتائج التى وصل إليها ماركس : النظام التمثيلى مستعد دوماً للتحول إلى ديكتاتورية عسكرية وذلك على أساس منطق تنتهى رقابته إلى الإفلات منه أغلب الوقت من الطبقة الحاكمة نفسها . والجهاز العسكرى الذى قد طورته البورجوازية ووظفته ضد العمال إنتهى إلى ابتلاع المجتمع فى مجموعه والبورجوازية نفسها .

وبعد قمع التمرد العمالى فى يونيو مارس اللواء « كافينياك » ( العزيز على البورجوازية الليبرالية ) « ديكتاتورية البورجوازية بالسيف » . لكن الديكتاتورية هذه إنتهت إلى « ديكتاتورية السيف على المجتمع المدنى »[١٢]

هنا يكمن جوهر البونابرتية الذى من الممكن أن ينمو على صعيد الصراع الطبقى داخل بلد على حدة وعلى صعيد الصراعات الدولية . كما يبرهن على ذلك مثال البونابرتية البروسية والألمانية المجسدة فى بسمارك .

## (٢)

وصلت عسكرة المجتمع مع الحرب العالمية الأولى إلى درجة لا نظير لها فيما قبل .

فمنذ ذلك التاريخ وصاعداً ، ومع الخدمة العسكرية الإجبارية التى فرضت ايضا فى انجلترا أُخضع مجمل الرجال القادرين على حمل السلاح إلى « السلطة المطلقة فى الحياة والموت » حسب العبارة التى سبق وأن لاحظناها عند « لوك » والبرهان على ذلك تلك المحاكمات العسكرية ومعسكرات الإعدام وممارسة الإبادة تشريع عاجل أو حظر تجوال يقيد المجتمع المدنى نفسه فى سجن حديدى .

والدولة كما يقول فيبر عام ١٩١٧ « ترى نفسها اليوم صاحبة قوة « شرعية » على الحياة والموت والحرية »[١٣] .

ولا ينطبق ذلك فقط على ألمانيا وإنما كذلك على كافة البلدان صاحبة التراثات الليبرالية العريقة .

وتسود وفى كل مكان نفس الشعارات :

« التعبئة العامة » و « الحرب الشاملة » و « السياسة الشاملة »[١٤] .

ومن هنا يجب أن نبدأ بشرح صيرورة لفظة « النزعة الكلية » وواقعها[١٥] أو الشمولية بالمعنى الحصرى .

فى المعارضة لا نجد سوى الحركة الثورية التى تنتسب إلى ماركس .

وربما نستطيع أن نقول أن ثورة أكتوبر تمثل التحقيق الكامل للطريقة النقيضة للشمولية الموجودة عند ماركس وفى نفس الوقت الإنفتاح على فصل جديد فى تاريخ الشمولية .

فلنر المظهر الأول ... ليس القوميون فقط هم الذين نزعوا نزوعاً نحو الكلية والعضوية والشمولية وإنما كذلك الليبراليون .

ويجمع هذا وذاك قناعة تقوم على ضرورة تضحية ملايين من البشر على مذبح سلامة الدولة أو الوطن . وأولئك الذين يرفضون تقليد التضحية الكبير وينتقدون « سلطة الدولة المطلقة فى الحياة والموت » هم فى المقام الأول تلاميذ ماركس ولينين .

وبهذا الخصوص يقوم فى ايطاليا حوار هام . فبعدما عاود الليبرالى كروتشه توكيده على التمييز بين الأخلاق والسياسة حاور ضد « الأخلاقيين السياسيين » - وفى مقدمتهم

البلاشفة ـ الذين انكبوا على أصدار حكم أخلاقى على الدول » وربما سيدعون « باسم الأخلاق » إدانة الحرب التى أعلنت عنها الدول[١٦]

ويعيب تولياتى على كروتشه رغبته فى فصل « الدولة عن وعى الأفراد » وحَفْر « هوة بينهما ( ... ) تصير الدولة من جديد تجريداً . لأننا نزعنا عنها المساندة الملموسة لإرادة الأفراد الأخلاقية » .

هذه « مخلفات من التعالى القديم وخيال الله القديم » .

إذن لا تبدو الدولة التى كانت عند كروتشه صاحبة الحق فى الإنخراط الحر فى الحروب والسائرة حسب غريزة القوة الحيوية والمضحية بكامل مواطنيها فى نظر « تولياتى » ، سوى الانتقال الصناعى من الدين إلى الحياة الدنيوية الإله « مولوش » Moloch العجوز آكل البشر .

وأنفجرت ثورة أكتوبر ضد هذه الدولة ـ الإله القاتل وادعاؤه الشمول فى أمتلاك « السلطة المطلقة على حياة وموت » ضد مواطنيه . وتمثل ثورة أكتوبر الرفض المنطقى لأى « مفهوم سياسى قد ينسب إلى الدولة إرادة فوق فردية »[١٧] .

ونرى هنا كيف يدافع تولياتى عن دوافع الفرد استناداً إلى ثورة أكتوبر وماركس . وعلى العكس من ذلك كان كروتشه قد نظر بإعجاب قبل دخول إيطاليا الحرب نموذج التنظيم والوحدة الذى تعطيه ألمانيا فى الحرب ، وكان قد أعتبر أن « الإشتراكية على طريقة ماركس » لابد أن تتجاوزها « إشتراكية الدولة والأمة »[١٨] .

ومن الحسن الوقوف هنا لحظة على هذا التعبير الأخير .

ففى نهاية القرن التاسع عشر ندد انجلز بالطابع الرجعى « لإشتراكية الدولة البروسية Prevbischer Staatssozialismus ) وإقامة الرباط بين استعدادات الحرب التى قام بها بسمارك وبين نمو تلك « الاشتراكية المزيفة » أو تلك « الاشتراكية المدّعية »[١٩] .

وتكتسب الآن مقولة تعبير « اشتراكية الدولة » على خلاف ذلك دلالة إيجابية .

وسبق أن اتهم كروتشه «بضع سنوات» قبل الحرب الاشتراكيين لأنهم دمروا « الوعى بالوحدة الإجتماعية » . وكان قد شكا من الانحطاط العام للشعور **بالانضباط الاجتماعى** .

فلم يعد الأفراد يشعرون بإرتباطهم بكل أعظم وبخضوعهم له وتعاونهم معه واستمداد قيمتهم من العمل على تحقيق أنفسهم فى الكل »[٢٠]

وبعد ذلك بعامين وجد كروتشه ذلك « الكل الأعظم » المرجو فى « اشتراكية الدولة والأمة » محققاً تقريباً فى اشتراكية الحرب والتنظيم والعسكرة الشاملة للطبقة العاملة والشعب .

وكأن الاشتراكية أو « الشيوعية العسكرية » المرفوضة عند ماركس وانجلز فى زمنهما[٢١] قد أمست مثالاً تحتذيه الآن الدول المختلفة المنخرطة فى الصراع والبورجوازية الليبرالية نفسها .

وإذا كان بيان الحزب الشيوعى قد ندد بالمصنع الرأسمالى لما يحتوى عليه من عسكرية ، فالآن الحرب والتعبئة العامة مرفوعاتان إلى درجة « أدوات لتصفية البنية الطبقية »[٢٢] . وحين يحتفى « باشتراكية الدولة والأمة » فإن كروتشه يستند إلى « انطونيو لا بريولا » « الاشتراكى والوطن وحتى الامبريالى خالق الحروب والحملات الإستعمارية » فى مرحلته الأخيرة[٢٣] وكان الإنضباط العسكرى الحديدى بالداخل وثيق الصلة باستعباد شعوب المستعمرات .

وبعد ذلك بثلاثة أعوام وفى نفس توقيت الحرب وتأهب الجيش أعادت ثورة أكتوبر بدورها النظر فيما اطلقت عليه العبودية الاستعمارية ، أى المؤسسة الشاملة الأخرى ، عالم معسكرات الإعتقال والعمل الإجبارى الذى ابقت عليه أوروبا الليبرالية والعصر الجميل القائم فى المستعمرات .

كما أن التعبئة العامة كانت قائمة آنذاك ، فإننا نفهم جيداً أن يتهم « كيرنيسكى » قائد الحكومة المؤقتة للبلاشفة الذين كانوا يحاولون طلب السلام الفورى بالتواطؤ مع العدو ، وبالتالى بجريمة تستحق الإعدام .

وهو الأتهام الذى نجد له أصداءً قوية وسريعة فى بلدان التحالف إلى درجة أن ما كان المقصود هو اتهام مبنى على وثائق مختلفة من قبل الجاسوسية الفرنسية المضادة[٢٤] .

ومن جانب آخر صارت ثورة أكتوبر البرهان الجديد على مؤامرة ألمانية .

ففى الخامس من نوفمبر من عام ١٩١٩ أعلن تشرشل فى مجلس العموم : « لقد أرسل الألمان لينين إلى روسيا بنفس الطريقة التى تستطيعون من خلالها أن ترسلوا قارورة تحتوى على زرع الحمىّ الصفراء أو الكوليرا فى مواسير المياه لمدينة كبرى »[٢٥] . أى أن ما كان مقصوداً هو فترة الحرب الشاملة .

وتقريبا البكترية التى تسبب فيها الألمان الذين لجأوا بعد ذلك إلى الغازات

الخانقة وإلى إثارة البلشفية .

ولو أدمجنا أيضا هذه الرؤية الكلية والمائلة إلى الشمول ، فى مجتمع تتم فيه تصفية الصراع الظاهر كنتيجة لا لمناقضات داخلية موضوعية وإنما لإعتداء عناصر مرضية خارجية ضد جسم سليم ومنظم أساسا ، لاضطررنا إلى قول أن هناك ميولا كلية تنزع نحو الشمولية تنتشر فى الغرب فى جو التعبئة العامة الذى أمتد رغما عن ذلك إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى .

وتثرى « نظرية المؤامرة » نفسها وتضع نفسها موضع سؤال أيضاء خصوصا حينما يكون المقصود هم اليهود .

فبالنسبة لتشرشل لينين هو « القس الأكبر وقائد مذهب رائع بل أروع مذهب فى العالم » . ولكيلا يبقى مجال للشك فإن هذا تدقيق يأتى بعد ذلك ببضعة أيام : « يبتغون تدمير مجمل العقائد الدينية التى تلهم النفوس البشرية . ويعتقدون فى السوفيت الدولى لليهود الروسى والبولنديين . فنظل نثق فى الإمبراطورية البريطانية[٢٦] » .

وكان انجلز قد كتب عام ١٨٥١ : « بعيدة جداً أزمنة تلك الغيبات التى تُرجع الثورة إلى الطابع الشرير لحفنة من المشاغبين »[٢٧] .

وقد أخطأ أنجلز جداً .

ويستهل الصراع ضد ثورة أكتوبر العصر الذى تحتفل فيه نظرية المؤامرة بنصرها . فهى تنتشر فى كل مكان ، وتتسلل كذلك إلى إيطاليا حيث تجد وسط مؤيديها « نبيتو موسولينى » الذى قطع منذ ذلك التاريخ وصاعداً كافة الجسور مع الاشتراكية وماركس ، وتأهب لأن يصير « دوتشه » الفاشية .

وهاهو إذن ينضم إلى الإندفاع فى الحملة العنيفة ضد البلشفية « اليهودية ـ الألمانية » : بضعة أيام مرت منذ استيلاء لينين على السلطة .

وفور الإنتهاء من الحرب وهزيمة ألمانيا صارت البلشفية صنيعة الدولية اليهودية فقط[٢٨] .

فلنعد إلى إنجلترا .

أطروحة المؤامرة متجذرة إلى حد أننا لا نكتفى بالحلول الناقصة .

ونرجع إلى الثورة الفرنسية ، حيث نكتشف كذلك أو نعاود أكتشاف المسار السرى والمظلم للتمرد اليهودى .

والمقصود كما هو معروف أطروحة قديمة . تلك التى ألمح إليها انجلز بالسخرية التى سبق وأن أشرنا إليها . لكنها كانت قد لمعت فى هذه الفترة وجددتها سيدة انجليزية مالبث أن ذكرها « وينستون تشرشل » بالإيجاب[٢٩] .

لكن ربما حلقة ما كانت تنقص تلك الأطروحة حول تواصل المؤامرة اليهودية عن الثورة الفرنسية إلى ثورة أكتوبر على أنه ما لبثت وأن ظهرت . « فعمال جلالته الرسميون » يتحملون مسئولية طبع النسخة الإنجليزية من « بروتوكولات حكماء صهيون » ألتى تحدثت عنها « التايمز » بعد فترة قصيرة ، بصفتها دليلاً أو مؤشراً للمسار السرى والمهدد الذى كان حينذاك فى طريقه إلى احتواء الغرب[٣٠] .

وصل الرعب عن ثورة أكتوبر إلى حد أنتقال المؤامرة « اليهودية ـ البلشفية » عبر المحيط الأطلنطى إلى بلد فى تلك اللحظة لم تكن ظاهرة العداء للسامية أمراً معروفاً . ذلك أن مجموعة عرقية أخرى كانت تمثل كبش الفداء التقليدى . فالأسطورة الآرية وتفوق الآرى كانت موجودة أصلاً فى الولايات المتحدة . لكن حتى ذلك التاريخ كانت موجهة ضد السود . هم الذين كانوا يجسدون « الخطر القومى السيىء والمخيف » الجاثم على الحضارة الأمريكية . هم الذين كان ضرورياً « قتلهم ومحوهم من على وجه الأرض »[٣١] .

لكن الوضع تغير مع الحرب أولاً ثم ثورة اكتوبر . وتصل الحرب الصليبية ضد الخطر اليهودى ـ البلشفى إلى حد عنيف يمكننا من الافتخار بالاشتراك فى المقدمة مع هنرى فورد نفسه قطب صناعة السيارات الذى أسس فى هذا الصدد مجلة واسعة الإنتشار : « ديربورن إنديفندنت » Dearborn Independent « المستقل الجديد العزيز » وجمعت المقالات المنشورة فيها فى نوفمبر ١٩٢٠ فى كتاب عنوانه « اليهودى الدولى » الذى ما لبث أن صار إطاراً مرجعياً للعداء الدولى للسامية إلى حد إمكانية أعتباره « بلا أدنى شك الكتاب الذى يساهم أكثر فى شيوع « البروتوكولات » عبر العالم »[٣٢] .

وحينما ألمح انجلز إلى نظرية المؤامرة تحدث عن « الغيبيات » وكان المقصود ما تبقى من العالم قبل الحديث وقبل الصناعى . لكن هانحن بالعكس نشهد لقاء بين تلك النظرية وبين عالم الصناعة والتكنولوجيا الحديثة بل وبينها وبين ممثل طليعة التقنيات الأكثر تقدماً فى الإنتاج الصناعى .

وصحيح أنه بعد ذلك سيكون فورد مضطراً إلى التخلى عن حملته . لكن إلى أن يتخلى عنها نقلها إلى ألمانيا ولاقى

نجاحاً كبيراً . وستقول شخصيات نازية عظيمة الشأن كفون شيراخ وحتى هيملر أنهما اقتبسا منه أو أنهما انطلقا منه[٣٣] ، ويروى الثانى على وجه الخصوص أنه « فهم المخاطر التى تمثلها اليهودية » من خلال قراءة كتاب فورد : « بالنسبة للنازيين كان هذا اكتشافاً » ثم تأتى قراءة **بروتوكولات** حكماء صهيون : « هذان الكتابان اشارا إلى الطريق الهادى لتحرر الإنسانية المكبلة بأكبر عدو فى كل العصور : اليهودى الدولى »[٣٤] .

الأمر واضح .

يستخدم **هيملر** صيغة تذكرنا بعنوان كتاب **هنرى فورد** .

ومن الممكن أن يكون المقصود شهادات متحيزة فى جزء منها . لكنها معطى واقعى أنه ضمن حوارات هتلر ودتيريش إيكارات الشخصية التى أثرت فيه التأثير الأكبر « **هنرى فورد** » أحد أكثر المؤلفين المذكورة اسماؤهم ، وأحد أكثر المؤلفين المذكورين بالإيجاب[٣٥] .

ومن جانب آخر يرى هيملر أن كتاب فورد ربما لعب إلى جانب « **البروتوكولات** » دوراً حاسماً -au sschlaggebend ليس فقط فى تكوينه الذاتى وإنما كذلك فى تكوين الفوهرر[٣٦] . والأكيد هو أن « اليهودى الدولى » أستمر فى الصدور فى ظل الرايخ الثالث بفخر شديد ، وبمقدمات تشدد على الدور التاريخى الكبير للكاتب والصناعى الأمريكى لما ألقى الضوء على المسألة اليهودية وأبرز الخط الواصل بين هنرى فورد وبين أدولف هتلر[٣٧] !

وتبدو الأطروحة التى صاغها « أرنست نولتو » عن هذه النقطة بالطبع من غير الممكن القبول بها . أطروحة تقول : بإن الأبادة الجماعية التى أدت إلى الشمولية النازية تتجذر أساساً فى البربرية « الأسيوية » التى استوحاها هتلر حينما نظر إلى ثورة أكتوبر والمناهج التى صار عليها « الصراع الطبقى » فى الإتحاد السوفيتى[٣٨] .

نولتو فى ١٩٨٧ تراجع عن نولتو قبل ذلك التاريخ بعشرين عاماً بخصوص أهمية التماهى بين البلشفية وبين اليهودية فى التكوين الأيديولوجى والسياسى لهتلر حينما قال : « الفعالية التفجيرية فى المجال السياسى لذلك التماهى بين اليهودية وبين البلشفية واضحة ( ... ) . لم يكن ذلك بالطبع اكتشافاً هتلرياً وإنما كان التراث المشترك بين مجمل الأدبيات من هنرى فورد إلى أوتو هاوسار بل ربما نستطيع أن نقول أن هذا الإكتشاف من اختراع هتلر »[٣٩]

فى الواقع أن خيال الحل النهائى ضد اليهود قد بدأ فى الظهور أثناء الحرب العالمية الأولى .

وفى أكتوبر عام ١٩١٧ لجأ الكاتب الأنجليزى الكاثوليكى « ج . س . شسترتون » إلى تهديد « هنرى فورد » ذلك الكاتب الذى قابله بعد ذلك عام ١٩٢١ ونقل عنه شعورا حماسيا مشتركا ضد مشكلة اليهود . فقال :

« أريد أن أضيف كلمة إلى اليهود . فإذا إستمروا فى الحديث الغبى حول السلمية التى تقلب النفوس ضد الجنود ونسائهم والأرامل فسوف يعرفون لأول مرة معنى العداء للعنصر السامى »[٤٠]

وحتى ذلك التاريخ كان العداء للسامية شديد الإتصال بمقتضيات التعبئة العامة العسكرية ، ليس فقط فى انجلترا وإنما كذلك فى البلدان التى تقود الحرب ضدهم ، فخيال الإشتباه كثيف حول مجموعة عرقية لها علاقات دولية قوية . وميول خطيرة كوزموبولتية ، ومحايدة ، شديدة الإرتباط بثقافاتها الخاصة بها غير قابلة للإختزال مما يمنعها من الإنصهار بغير مسبقات فى المجتمع التراث والحرب المعلن .

لكن تهديد « شسترتون » لليهود ذهب إلى حد بعيد . فهو يقول : « إذا حاولوا تعليم لندن ، كما علموا « بترو جراد » فسوف يقومون بإيقاظ شئ يخلطهم ويرهبهم مدى الدهر أكثر من حرب عادية »[٤١]

ولنتذكر أن الوصول إلى السلطة لم يحققه البلاشفة بعد حين ذاك .

إذن لابد أن نبدأ من الحرب العالمية الأولى لفهم شمولية القرن العشرين .

فحركت التعبئة العامة ما أصطلحنا إلى تسميته بعملية « تحويل السياسة إلى أمر وحشى » يمتد ما بعد الصراع والأكيد أنه لا يرحم ، إذ وصل إلى ذروته فى المانيا ، والبلدان ذات التراث الليبرالى المتجذرة على نحو أكثر ابتداء بإنجلترا التى كانت فى فترة من الفترات على رأس التنديد بالخطر « اليهودى - البلشفى » .

وفى انجلترا وفى فترة ما بين الحربين احرزت بعض الروايات أكبر نجاحات النشر نتيجة ابطالها الذين « يعاملون بوحشية اعداء مهملين ومتسخين » والمقصود غالباً اليهود والبلاشفة » أو يعذبون ويقتلون « اعداء انجلترا بغير حياء أو رحمة »[٤٢] .

والأمر المهم هو الجمع المشار إليه فى هذه الروايات بين « اعداء انجلترا » وبين « اليهود » و « البلاشفة » .

ويبدو إختفاء الفارق بين الحرب



بونابرت

الـدولـيـة وبـين الصـراع السيـاسى الداخلى .

وربمـا يعتـرض البعض بـأن تلـك الـروايات ، تصبـح واقعـاً دمـويـاً فى إنجلترا . لكنه سوف يكون من الخطـأ إعتبار أن « تحويـل السياسـة إلى أمر وحشى » محدود فقط ضمن هذا البلد فى فضاء الخيال .

وأثـارت الثورة فى روسيـا تشـدد الهياج المضاد لليهـود مذابـح دمويـة مرتبطة بالحرب الأهلية والدوليـة ضد السلطة السوفيتية الوليدة .

وحاولت هذه الأخيرة جاهدة محاربة ذلك التوتر الذى تجـاوز أحيانـاً حدود « الحركة الثورية » بالمعنى الحصرى . لم يتم فقط تشريـع بعض القــوانـين القـاسيـة وإنمـا كـذلـك ألقى « لينين خطـابا سُجل على أسطـوانة بحيث يصل إلى ملايين الأميين[٤٣] .

وعلى الضفة المقابلة وصلت القوات البـريطـانيـة فى صيف ١٩١٨ شمـال روسيا ، وقامت بتوزيع شامل لمنشورات مـعـاديـة للسـاميـة ألقتهـا مـن الطائرات[٤٤] .

وبضعة أشهر بعد ذلك حدثت مذابح على نطاق رهيب فقد خلالها حوالى ستين ألف يهـودى حياتهم ، كـان يبـدو أن الحلفاء الذين كانوا يغزون روسيا قـد ساندوا سرا تلك المذابح ، والذى يأتى بهذه المعلومة هو المؤرخ « موسى » الذى يعلق قائلا : « المذابح بعد الحرب كان من الممكن أن تساعد على إبراز قسـوة وشر تجاه الأعداء الموجودين كما هم على أسـاس قـوالـب بسيطـة ( اليهـود والبلاشفة ) ؟

« وهى ظـاهرة وصلت أثنـاء فتـرة ما بين الحربين إلى درجة عالية لا مثيل لها »[٤٥] ، ولاحظنا حقا أن « الجرائم النازية قد أضافت إلى مذابح الأجيـال السـابقـة بحيث إن قليـلا من النـاس يعرفونا جيدا الدور الذى لعبته الجرائم فى روسيـا مـن عـام ١٩١٨ إلى ١٩٢٠ »[٤٦]

وذهب باحثون آخرون إلى حد بعيد ، وأثاروا انتباهنا إلى أن السياسة النازية « كـان لها فى الـواقع روافـد روحية فى روسيـا فى عصر الامبراطـوريات وسط المائة - أسود والروس الأنقياء »[٤٧]

وعقب الثورة لعب المجاهدون الروس دورا مهما فى نشر العداء لليهـود . وقد انتهى بوليا كوف نفسه إلى الاعتـراف بأنه هـو الذى لا يـرحب بالـدولة التى ولـدتها ثـورة أكتوبـر : « كـل الـدول البورجوازية كانت معرضة لسوء معاملة البيض الـذين قد تقلصـوا فى نهـايـة التحليـل إلى معـادلـة هى « البلشفيـة تساوى اليهودية »[٤٨]

وقد أعطت هجرة الروس والمعادين للبلشفية إلى النازية الوليدة ، ليس فقط إيحاءات وإنما كذلك إمكانيات مالية ومناضلين وكوادر على مستوى رفيع »(٤٩)

إن خط الاستمرارية الذى انتهى إلى الظهور يناقض مباشرة الخط الذى قد اقترحه وأعلن عنه « نولتو » فى فترته الأخيرة ، وهو خط يصل بين مذابح روسيا القيصرية التقليدية ، وبين انصار عصر الامبراطوريات وذلك مرورا بمذابح واسعة النطاق قام بها البيض ، وبعض المجموعات المعادية للبلشفية ، التى كان يساندها « التحالف » ، ومرورا أيضا بالظروف النفسية و« الهوس » من المؤامرة « اليهودية - البلشفية » التى سادت أيضا فى الغرب إلى أن جاءت النازية ثم « الحل النهائى » .

كذلك ففى أثناء الحرب العالمية الثانية ، وفى مناطق من أوروبا الشرقية تحت احتلال « الرايخ الثالث » ساندت مذابح السلطات النازية وشجعت ما كان آيلا إلى « الحل النهائى » .

(٤)

ولم يكن فى مقدورنا الادعاء غير العبثى وغير الأيديولوجى مع نولتو ( الأخير ) والبعض الآخر أن ثورة أكتوبر كانت مسئولة على نحو من الأنحاء عن الهمجية النازية ، وهذا لا يعنى أن الاتحاد السوفيتى كان معزولا فى تلك السنوات عن الجو العام وحتى إذا اختلفت من بلد إلى آخر ، فجو التعبئة العامة تجاوز الحرب العالمية الأولى ، ومن الطبيعى أن ينطبق ذلك على الاتحاد السوفيتى الذى لم يقع فقط فريسة الصراعات الأهلية الساخنة ، وإنما صار كذلك هدفا لحرب غير معلن عنها تبرز همجية العلاقات الدولية .

إنها إذن ليست حربا ذات أهداف إقليمية محدودة وإنما ذات هدف سياسى شامل : « بعد صيف ١٩١٨ لم نستطع أن ننمى أى شك جاد إزاء قرار التحالف لتحطيم النظام ومساعدة أى شخص يحاول تدميره »(٥١)

وكان ذلك أثناء السنوات التى كتبت فيها « التايمز » أنه ليس هناك مكان فى العالم يتسع لاحتواء البلشفية والحضارة معاً ، ومن ناحية أخرى ، أعلن « زينوفيف » قائلا « هم ونحن لا نستطيع العيش على كوكب واحد »(٥٢)

وبالرغم من التغيرات والانقلابات التى طرأت بعد فترة ما بين ١٩١٤ و ١٩١٨ فالحرب لم تنته وذلك واضح جداً . وحتى شكلها العام قد أصبح أوضح .

والشعار الذى كان قد أعلن عنه دوما « زينوفيف » يدل على أمر هام : « نحن فى حاجة إلى عسكرية اشتراكية للانتصار على اعدائنا »

وليس المهم فى ذلك الوقت محاربة العسكرية ذاتها وإنما وضع عسكرية فى وجه عسكرية مضادة .

وامتدت جذور المؤامرة وتوغلت فى عمق الإتحاد السوفيتى إذ وضع « كيرنسكي » ، وأتباعه الثورة تحت مسئولية المؤامرة « الألمانية اليهودية » .

وبنفس الطريقة انتهى سلوك السلطة السوفيتية الجديدة برفض الإعتراف بموضوعية وصيرورة داخلية لجوهر المتناقضات التى أثمرتها عملية بناء المجتمع الجديد .

وبالطبع فإن ذلك السلوك لايمت بصلة إلى ماركس وانجلز .

على أنه من الخطأ أن نمر مرور الكرام على حدود نظريتهما التى ربما ناصرت عملية الانهيار فى الإتحاد السوفيتى . وانتظار ذبول الدولة بعد فترة وجيزة من الانتقال الاشتراكى جعل من العسير وضع إعداد نظرية فى الدولة والدولة القائمة على القانون . فضلاً عن أن تلك الفترة الانتقالية التى كان مفروضاً أن تصب فى زمن قياسى فى الشيوعية على صعيد العالم قد نُظر إليها على نسق الحرب الدائرة آنذاك .

وجو التعبئة العامة امتد خلال كل الفترة التى اصطلحنا على تسميتها « بحرب الثلاثين عاما الثانية » ثم إلى الحرب الباردة التى كانت تهدد فى كل لحظة بالتحول إلى حرب ساخنة .

ومع الحرب الشاملة و« العسكرية الاشتراكية » المفهومة كرد على العسكرية البورجوازية وهوس المؤامرة ظهر أيضا عالم معسكرات الموت على نطاق واسع فى الاتحاد السوفيتى .

لكن مرة أخرى من الخطأ أن نبتغى استخلاص تلك « المؤسسة الشاملة » من ماركس أو حتى فقط من ثورة أكتوبر .

وقد سبق وأن نظرنا إلى بعض لحظات تاريخ عالم معسكرات الموت . لكن ربما أن يكون من المفيد أن نذكر هنا الفضيحة التى فى بداية القرن قد شملت بالضبط انجلترا الليبرالية والتى كانت تحبس « البويريين » المتمردين أو المشتبه فيهم بما فى ذلك النساء والأطفال فى معسكرات الموت حيث تصغر الأخلاق ، نتيجة شروط الحياة الفظيعة وانتشار الأمراض والأوبئة

الناتجة عنها ، إلى درجة مرتفعة جداً[٥٤] .

والسخط قد عمّ لأن السكان المصابين من أصل أوربى ، وليسوا الأجانب الأفارقة ، الذين دائما ما كانوا فريسة يد القوى الكولونيالية الحديدية . وألمانيا التى كانت ساخطة من سلوك انجلترا فى جنوب افريقيا قد سمعت وقرات بغير تأثر خاص خطاب الامبراطور « جييوم الثانى » الذى دعا وهو يتحدث عن القوى المرسلة إلى الصين لخنق تمرد معبئى الصناديق وصانعيها ، إلى فتح « الباب أمام الحضارة دفعة واحدة » باللجوء إلى المناهج المطابقة : « لن يكون هناك رحمة ولن نسجن واحداً . ومن يقع بين أيديكم يقع تحت سيفكم ! »[٥٥]

ولم تنفعل من جانب آخر لا ألمانيا ولا انجلترا ولا اوروبا عموماً من معاملة « البويريين » للاجانب .

وهكذا وُصفت معاملة الاجانب وبُررت بقلم كاتب كان مصيره الشهرة بعد ذلك بل الارتفاع إلى درجة عليا فى ظل الرايخ الثالث .

يقول « جوميلوفيك » إنّ « البويريين المسيحيين ينظرون إلى أهل الغابة والهوتّنتوت لا نظرة « البشر » وإنما نظرة « المخلوقات » ( Geschopfe ) التى من المشروع إبادتها كحيوانات الغابة »[٥٦] . ويبقى أنه مع حرب « البويرين » « قد دخل تعبير معسكرات الموت نطاق الاستخدام »[٥٧] ، ويبقى أيضا أنه خلال « حرب الثلاثين عاماً الثانية » قد أمسى اللجوء إلى معسكرات الموت امراً « عادياً » حتى داخل الغرب والبلدان ذات التراث الليبرالى الأكثر تماسكاً .

وعقب الهجوم اليابانى فى « بيرل هاربور » تم حبس المواطنين الأمريكيين من أصل يابانى بما فى ذلك النساء والأطفال فى معسكرات الاعتقال أو الحبس[٥٨] . وكان هذا أيضا مصير من كافح الفاشية من الألمان وحاول الاختباء فى فرنسا أو انجلترا وفى هذه الحال الأخيرة تم نفيهم إلى قارة أخرى ، أى إلى كندا[٥٦] .

وبالطبع فبالرغم من فظاعة تلك معسكرات الموت فإنها تشكل واقعاً مختلفاً عن واقع معسكرات الموت النازية . لكنها تزودنا بفكرة عن الجو العام الذى خيم على حرب الثلاثين عاماً الثانية وينبغى أخذ هذا الجو بعين الاعتبار أيضا لفهم التقلبات التاريخية للدولة التى خرجت من ثورة أكتوبر .

وسبق وأن قلنا إنّه لا ينبغى أن يعنى الخطاب حول الظروف الموضوعية أننا نتخلى عن تصفية حساباتنا مع نقاط الضعف الكامنة داخل نظرية ماركس وتاريخ الماركسية . ( ولنعد هنا للحظة إلى إيطاليا ) .

فحينما كتب ضد الأطروحة العزيزة على كروتشه حول حق الدولة فى التضحية بجموع مواطنيها فى الحرب لدفع المجرى أمام العامل القوى الذى لا يقبل الحكم الأخلاقى ، أستند تولياتى إلى الليبرالية التى نسج لها مديحاً حاراً :

« كانت الليبرالية فعلاً شيئاً عظيماً » .

وقابل تولياتى من جهة بين مذابح الدولة فى الحرب آكلة مواطنيها وبين المبدأ الفردى والثورى فاتح تاريخ العهد الحديث . وبهذا المعنى « لا يمكن اليوم استبعاد المبدأ الليبرالى من قبل أى مخلوق يصف نفسه ويريد من نفسه أن تكون حديثة »[٦٠] .

فقط ماركس والاشتراكيون الذين كانوا يعدون أنفسهم لبناء الحزب الشيوعى « هم الذين يواصلون فكر وفعل الليبرالية » . بينما الحزب الليبرالى آنذاك كان متهماً بأنه محافظ أو على أقل تقدير بأنه « ليبرالى ـ محافظ »[٦١]

واقع الأمر بعد ذلك أنه بعدما احتفى الليبراليان كروتشه وجينتيليه « بالكل الأعظم » الذى كان ممثلاً فى الدولة المنخرطة فى الحرب استهلاً معاً تبرير الأعمال الوحشية التى قامت بها مجموعات فاشية . وذلك باسم الليبرالية . وخصوصا ، بعد قليل عن السير نحو روما ، كتب جينتيليه إلى موسولينى قائلا : « إن أى ليبرالى أصيل يحتقر الالتباسات ويعشق البقاء فى مكانه ، عليه أن يقف بجانبكم »[٦٢] .

وعلى هذا النحو بدا فيلسوف النزعة صوب الوضع القائم وريثاً متأخراً لسييس الليبرالى ومدبر ـ وأيديولوج ـ انقلاب نابليون بونابرت الذى كان يحاول بغير جدوى مضاهاة « دوتشه » الفاشية .

على أن كروتشه كان يحفر مسافة بينه وبين الفاشية لكنه منذ تلك اللحظة فصاعداً كان قد فات الأوان . وتنطبق أيضا على الفاشية على نحوٍ من الانحاء تحاليل ماركس حول البونابرتية : ينتهى الجهاز القمعى المستعدى فى وظيفته المناهضة للشعب إلى ابتلاع البورجوازية الليبرالية نفسها .

ونرى بوضوح عند تولياتى كما سبق وأن شاهدنا فى حواره مع كروتشه الوعى بضرورة استيعاب تراث الليبرالية .

وتلاشى هذا الوعى الموجود أيضا عند جرامتشى بعد ذلك فى ايطاليا وربما لم يظهر قط بوضوح كافٍ فى الحركة العمالية فى بلد كروسيا الحالية تماما من التراث الليبرالى .

وفى هذه الحال أيضا يجب أن نتساءل عما إذا كان ماركس نفسه مشتركاً فى المسئولية عن نقصان أو غياب ذلك الوعى . لكن من المهم أن نلاحظ أنه فى سنوات قبل الحرب إلى مابعد الحرب حاولت البورجوازية الليبرالية بالضبط أن تزيل التراث الديمقراطى أو حتى الليبرالى ـ الديمقراطى من نظرية ماركس .

وحينما كان كروتشه يهاجم الديمقراطية كان يستند إلى ماركس الذى ينسب إليه الفضل فى جعله صلباً أمام « الجاذبية » المزيفة لإله العدالة الإنسانية .

ألم يزل ماركس القناع عن الطابع الأيديولوجى لشعارات الثورة الفرنسية ؟

بل أكثر من ذلك كان لماركس الفضل ، حسبما يتصور كروتشه فى الجواب « بمبدأ القوة والصراع والسلطة » إلى « التفاهة المعادية للتاريخ والديمقراطية للقانون الطبيعى وإلى ما يسمى بمثل ١٧٨٩ »[٦٣]

وواقع الأمر أن جرامشى هو الذى رد على كروتشه فى « كراسات السجن » حيث ميز بخصوص المُثل المولودة من رحم الثورة الفرنسية بين « السخرية الإيجابية « بالحرارة » المبدعة التقدمية » والتى فى تلك المثل لا تعيد النظر إلا فى « الشكل المباشر المرتبط بعالم « زائل » محدد » من جهة ، وبين « سخرية « يمينية » التى نادراً ما تكون شغوفة وغالبا ما تكون « سلبية » شكاكة ومدمرة ليس فقط للشكل العرضى وإنما كذلك للمضمون الإنسانى لهذه الأحاسيس والمعتقدات »[٦٤]

وفى زمنه ميز ماركس الشاب بين نقد الأيديولوجيا المدمرة للأزهار الوهمية لكسر القيود الحقيقية وبين نقد الأيديولوجيا الذى على خلاف ذلك لا يدمر الأزهار إلاّ لتقوية القيود . وفى هذا الصدد يذكر ماركس الشاب الكتّاب الذين كانوا يندون بالجوهر العبودى للعمل المأجور لا لنقد هذا الأخير وإنما للتوكيد على شرعية العبودية بغير كلام[٦٥] .

وحتى إزاء مثلث الحرية والمساواة والإخاء نستطيع أن نصوغ نوعين من نقد الأيديولوجيا متناقضين تماما . كما نستطيع أن نتساءل ما إذا تمسك ماركس بذاك التمييز بوضوح .

لكن يبقى الواقع داخل التراث الشيوعى أن الخلط غالبا ما كان شاملاً وأن نقد الحرية باعتبارها أيديولوجيا فقط بدلاً من فتح الباب أمام توسيع وإثراء المضامين الملموسة للحرية إنتهى إلى إضفاء الشرعية على الديكتاتورية حتى فى أكثر الأشكال وحشية .

وبهذا المعنى وكما سبق وأن قلت فإذا كانت ثورة أكتوبر فى جانب منها صفحة مجيدة من الفعالية المعادية للشمولية التى صورها ماركس فهى فى جانب آخر قد كتبت فصلاً جديداً من تاريخ الشمولية يصل اليوم إلى نهايته .

ـ ٥ ـ

فصل ينتهى اليوم بعد تأخير طال أكثر مما ينبغى لكنه يأتى فى لحظة تتسم على الصعيدين الثقافى الإيديولوجى بهجوم عام لليبرالية الجديدة .

وشمل التنديد بالشمولية روسو قبل ماركس نفسه ، باعتباره اب « الديمقراطية الشمولية » .

وحسب هايك يسود تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة « صراع » بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية »[٦٦] ويفترض أن الديمقراطية الاجتماعية بعد اللهيب « اليعقوبى » قد بدأت فى الانتشار واستقرت فى جزء كبير من أوروبا لا انطلاقاً من ثورة أكتوبر وإنما قبل ذلك بكثير منذ ثورة ١٨٤٨ والنصف الثانى من القرن التاسع عشر .

إذن يبدو العصر الذهبى للديمقراطية الليبرالية أنه العصر الذى سبق ظهورْ الانتخاب العام .

وهكذا ينتهى تاريخ الشمولية إلى الالتقاء مع ديمقراطية الجماهير .

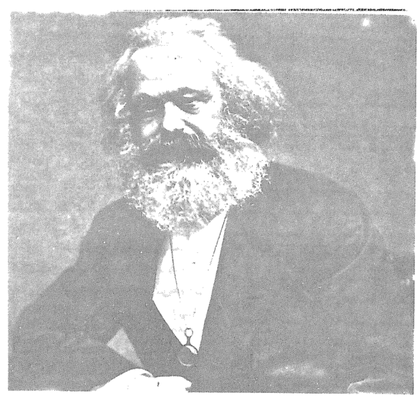
وما هو موضع إتهام ليس فقط ماركس وإنما كذلك مجمل التراث الثورى . ونحن بالطبع بصدد إعلان تاريخى يدعى التصريح بإفلاس « الاشتراكية المطبقة بالفعل » و « الديمقراطية الفعلية » .

وسبق وأن رأينا أنه حينما يرسم « أرنست نولتو » المحصلة النهائية لتاريخ الشمولية يستند فى سنواته الأخيرة إلى البربرية « الأسيوية » التى اجتازت الامتحان أولاً فى الاتحاد السوفيتى ثم فى ظل الرايخ الثالث .

ونفس الدلالة تنطبق على العملية التى يقوم بها عدد كبير من الكتاب الليبراليين . وفى الحال الأخيرة هذه ليست فقط النازية الهامش الأسيوى وإنما كذلك ألمانيا فى مجموعها المطرودة من الغرب أو على الأقل من « الغرب الأصيل » . هذا هو موقف هايك بوضوح .

فكارثة العالم المعاصر مشروحة على النحو التالى :

« طيلة أكثر من مئتى عام سادت الأفكار الانجليزية الشرق . وكان يبدو أن سيادة الحرية المحققة أصلاً فى



كارل ماركس

أنجلترا قد توجهت إلى الانتشار فى العالم كله .

وربما إنه نحو ١٨٧٠ قد وصلت تلك السيادة إلى الحد الأقصى .

ومنذ تلك اللحظة بدأ التراجع واستهل نوع مختلف من الأفكار لا جديد حقا وإنما قديم فعلاً فى التقدم من الشرق . وفقدت انجلترا زعامتها الفكرية فى النطاق السياسى والاجتماعى وتحولت إلى مستوردة لأفكار .

وفى الستين السنة التالية صارت ألمانيا المركز الذى فيه انطلقت وانتشرت نحو الشرق وصوب الغرب أفكاراً كان مصيرها سيادة العالم فى القرن العشرين .

ومن ذلك الاستيراد المدمر القادم من الشرق هيجل وماركس وليست وشموللر وحتى مانهايم وعموماً الفاشية والاشتراكية فى مجمل أشكالها »[٦٧] .

وعلى ذلك النحو الذى رغم ذلك يختلف عن الأسلوب الذى يقترحه نولتو يستطيع الغرب أن يستعيد نقاءه ووعيه الطيب .

وفى تمجيد « الإنسان الغربى » الظاهر فى اليونان[٦٨] يكتب عالم الاقتصاد الذى صار أخيرا أنجلوساكسونيا « وغربيا » كاملاً بتفخيم وسذاجة ربما هى غائبة عن المؤرخ الألمانى الواعى جيداً بدور تفخيم اليونان والغرب فى تكوين النازية[٦٩]

وينبغى أن نضيف أيضاً أن خطة هايك فى نهاية الأمر عسيرة الولادة لأن البحث التراجعى عن النقاء الأصلى للغرب يبدو أحيانا نازعاً من هذا الأخير ليس فقط ألمانيا وإنما كذلك جزء كبير من التراث السياسى الفرنسى التى تدين إليه الكثير الديمقراطية « الاجتماعية » أو « الشمولية »[٧٠]

مثل ذلك الرصد لتاريخ الشمولية لا يعيبه فقط أنه يحول على نحو تبريرى تاريخ الغرب ومؤسساته الشاملة ومجازره الاستعمارية وإنما كذلك يحلق بغير أهتمام فوق واقع أن النازية استندت أحيانا إلى العالم الأنجلو ساكسونى لتبرير سياستها فى القمع والإبادة الجماعية . وحينما سنت قوانين نوربمبارج نوعاً من الفصل العنصرى إزاء اليهود فها هم قادة الرايخ الثالث يستندون إلى نموذج الولايات المتحدة الأمريكية[٧١] .

وأثناء الحرب قارن هتلر نفسه بين سياسته إزاء « أجانب أوروبا الشرقية وبين « حرب الهنود » والكفاح « ضد هنود أمريكا الشمالية . « فالعنصر الأقوى هو الذى سينتصر »[٧٢] .

وليس المقصود فى هذه الحال القيام بمقارنات سريعة .

ترجع قوة النازية إلى قدرتها على استيعاب المضامين الرجعية للتراثات المختلفة والتوحيد بينها . وترجع وحشيتها الفريدة إلى ادعائها دفع تاريخ البشرية إلى الوراء لعدة قرون بتدميرها المفهوم الشامل للإنسان الذى أكتسب بعسر .[٧٣] .

غير أن الأكيد أنه ينبغى اعتبارأية تصفية حساب مع تاريخ الشمولية فرصة ضائعة إن لم تحتو على عامل النقد الذاتى لتاريخ الغرب . ويعنى النقد الذاتى هنا لقاء ضرورى مع ماركس الذى رغم نقاط ضعفه كان ناقداً شجاعاً ودقيقاً لمؤسسات الغرب الشاملة . □

**نقل الندوة إلى العربية**

**وائل غالى**

**الهوامش :**

(١) انظر مقال لر . موهل تحت عنوان « بيوت العمل » ضمن « المعجم السياسي أو موسوعة العلوم السياسية » تحت إشراف س . فون روتيك وس . فيلكير ، عن دار آليونا ، ١٨٣٤ . وخصوصاً ص ٦٥٩ ـ ٦٦٤ . وكذلك انظر في هذا الخصوص د . لوسوردو ، عبر هيجل وبسمارك . ثورة ١٨٤٨ وأزمة الثقافة الالمانية » ، روما ، دار بيونتين للنشر ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٨ .

(٢) ف . ا . فون هايك ، دراسات جديدة في الفلسفة والسياسية والاقتصاد وتاريخ الأفكار ، ١٩٧٨ ( الترجمة الإيطالية : دراسات جديدة في الفلسفة والسياسة والاقتصاد وتاريخ الأفكار ، رسوما ، آرماندو ، ١٩٨٨ ، ص ١٤٣ ) .

(٣) فريديريك انجلز ، **حال الطبقة العاملة في انجلترا** ، ١٨٤٥ ضمن كارل ماركس وفريديريك انجلز ، **مجموع الاعمال** ، برلين ، ديتزفيرلاج ، ١٩٥٥ ... ( بعد ذلك سيذكر تحت رمز MEW ) الجزء الثاني ، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨ ( الترجمة الفرنسية حسب « حال الطبقة العاملة في انجلترا » ، ترجمة ج . بادتا وج . فريديريك ، باريس ، دار المطبوعات الاجتماعية ، ١٩٧٣ ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ ) .

(٤) نص عام ١٦٩٧ الذي كتبه « لوك » بصفته عضواً في « اللجنة التجارية » يذكره ش . ر . ف بورن « **حياة جون لوك** » لندن ، ١٨٧٦ ( الطبعة الجديدة ١٩٦٩ عن Aalen Scieutia ) ، الجزء الثاني ، ص ٣٧٧ ـ ٣٩٠ .

(٥) كارل ماركس ، رأس المال ، مجموع الأعمال في اللغة الالمانية ( NEW ) الجزء الثالث والعشرين ، ص ٧٦١ ـ ٧٦٥ .

(٦) جون لوك ، **رسالتان في الحكومة المدنية** ، ٢ ، فقرة ١٣٩ ( التشديد من دومينيكو لوسو ردوا ) .

(٧) **انظر دوفيسكولويسوردوا ، هيجل والليبراليون** ، باريس ، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، قيد الصدور ، والفصل الثالث ، ماشية ٢٦ .

(٨) جيريمي بنتهام ، **مجموع الاعمال** ، تحت إشراف جون بوريغ ، ١٢ جزءاً ، إيدينبورج ، ١٨٣٨ ـ ١٨٤٣ . ويرجع هنا إلى الجزء الرابع ، ص ١٤٠ الصادر عام ١٨٦٣ .

(٩) ماركس وانجلز ، **بيان الحزب الشيوعي** ، مجموع الأعمال ، ( NEW ) الجزء الرابع ، ص ٤٦٩ .

(١٠) سييس **مقدمة الدستور** ، ضمن ر . زابيري ، **كتابات سياسية** ، باريس ، دار مطبوعات قلم المحفوظات المعاصرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٩٧ وص ٢٠٣ .

(١١) انظر ش . جيليمان بانجمان كونستان موسكادان ، ١٧٩٥ ـ ١٧٩٩ ، باريس ، دار جاليمار ، ١٩٥٨ ، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٩ .

(١٢) كارل ماركس ، الصراع الطبقي في فرنسا ( ١٨٤٨ ـ ١٨٥٠ ) مجموع الاعمال ( NEW ) ، الجزء السابع ، ص ٤٠ .

(١٣) ماكس فيبر ، **دلالة « قيمة الحرية »** في العلوم السوسيولوجية والإقتصادية » (١٩١٧) ضمن « **الكتابات المنهجية** » ، « **إصدارات دراسية** » ، **فرانكفورت سورولومان ، ميشر ، ١٩٦٨ ، ص ٢٧٦ .**

(١٤) **هذه الشعارات ستكرس بعد ذلك في مؤلفين صدرا في المانيا بين الحربين . ا . يونجر « التعبئة العامة » (١٩٣٠) وا . لوديندورف « الحرب الشاملة » ( ١٩٣٥ ) ويتحدث هذا الاخير اغلب الوقت عن « السياسة الشاملة » باعتبارها تمهيداً « للحرب الشاملة » ( ترجمة فرنسية ، باريس ، فلا ماريون ، ١٩٣٧ ، ص ٣٥ وبعد ذلك ) .**

(١٥) **فور إنتهاء الحرب بدات كلمة « الشمولية » في الظهور ( انظر ا . باكيف في كتابه « في البلاد الشيوعية الروسية . ملاحظات من خارج موسكو » إيينا ، ١٩١٩ ، ص ١١١ ، وا . نولتو « حول الحرب البورجوازية الاوروبية ١٩١٧ ـ ١٩٤٥ ) . و« النزعة القومية والبلشفية » فرانكفورت سورلومان ، بروبيلا إن ، ١٩٨٧ ، ص ١١١ و ص ٥٦٣ .**

(١٦) ب . كروتشه ، « **الأيديولوجيات الباهية** ١٩١٨ » ، ضمن ، « **ايطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ . صفحة حول الحرب** » ، **الطبعة الثالثة** ، باري ، لاتيرزا ، ١٩٥٠ ، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

(١٧) ب . توليانتي « **صفحات حول الحرب** » **لبنيد بتوكروتشه ١٩١٩ ، ضمن مجموع الاعمال روما ، اديتوري ريبنوني ، ١٩٧٤ ، الجزء الاول ، ص ٤٠ . وفي هذا الخصوص انظر دومينيكو ل . ، جرامتشي وجينتليليه وماركس وفلسفات الممارسة ، ضمن « جرامتشي والماركسية المعاصرة** » ، روما ١٩٩٠ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٨ ـ كتاب جماعي تحت إشراف ب . موسكا تيلو .

(١٨) ب ـ كروتشه ، **الثقافة الالمانية والثقافة الإيطالية** ، ١٩١٤ **ضمن « إيطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ » ، مرجع سابق الذكر ، ص ٢٢ .**

(١٩) **فريديدريك انجلز « انتي ـ روهرينج » ، مجموع الاعمال** ، ( NEW ) ، الجزء العشرون ، ص ٢٥٩ والهامش ؛ والرسالة التي بعث بها إلى ب ـ بيرنيشتاين بتاريخ ١٢ مارس ١٨٨١ ، مجموع الاعمال ، الجزء الخامس والعشرون ، ص ١٧٠ ؛ وفي هذا الخصوص ، أنظر دومينيكو لوسوردو ، **عبْر هيجل وبسمارك** ، نفس المرجع ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥ .

(٢٠) ب . كروتشه ، **الحزب كمرشد وكمضرة** ، ١٩١٢ **واعتقاد وبرامج ١٩١٢ ، ضمن « الثقافة والحياة الاخلاقية** ، ١٩١٤ ، باري ، لاتيرزا ، ١٩٥٥ ، ص ١٩٥٢ ـ ١٩٦ وص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(٢١) أنظر فيلا كارل ماركس وفريديدريك انجلز ، **حجم المهاجرين في المنفى** ، مجموع الاعمال ( NEW ) ؛ الجزء الثامن ، ص : ٣٢٢ .

(٢٢) ج . ل . موشي ، **الحروب العالمية من المأساة إلى اسطورة الشهداء** ، روما / باري ، لاتيرزا ، ١٩٩٠ ، ص ٧٣ .

(٢٣) ب . كروتشه ، « **الاشتراكات الثلاث** ، ١٩١٨ ، **ضمن إيطاليا من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ ، نفس المرجع** ، ٢٨٤ .

(٢٤) ل . بولياكوف ، **تاريخ العداء للسامية** ، الجزء الرابع ، **أوروبا الانتحارية** ، باريس ، كالمان ليفى ، ١٩٧٧ ، ص ٢٠٠ .

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

(٢٦) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ . انظر ايضا نولتو « **البورجوازية الاوروبية** » نفس المرجع ، ص ١١١ .

(٢٧) ف . انجلز ، **الثورة والثورة المضادة فى المانيا** ، مجموع الأعمال ، الجزء الثامن ، ص ٥ . ( NEW )

(٢٨) م . ما يكليس ، موسولينى واليهود :العلاقات الالمانية الإيطالية والمسألة اليهودية فى إيطاليا ١٩٢٢ ـ ١٩٤٥ ، اكسفورد ، The Clarendan Press ١٩٧٨ ( الترجمة الإيطالية : **موسولينى والمسألة اليهودية** ، ميلانو ، كومونيتا ، ١٩٨٢ ، ص ٣٥ ) .

(٢٩) انظر بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٢٢٩ . أطروحة المؤامرة اليهودية مصوغة مسبقاً استناداً إلى الثورة الفرنسية لدى إدموند بورك انظر دومنيكو لوسوردو « فينشيزو كووكو ، الثورة النابليونية عام ١٧٩٩ والدراسة المقارنة للثورات » المجلة التاريخية ، عدد ٥٦٩ ، يناير ـ مارس ١٩٨٩ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٦ .

(٣٠) انظر بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٢٢٦ وص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

٣١) ف . وود وورد ، **اصول الجنوب الجديد** ( ١٨٧٧ ـ ١٩١٣ ) ، دار المطبوعات الجامعية التابعة لولاية لويزيانا ، ١٩٥١ ، ( الترجمة الإيطالية : **اصول الجنوب الجديد ١٨٧٧ ـ ١٩١٣** ، **بولونى** ، **إل مولينو** ، ١٩٦٣ ، ص ٣٣٢ .

(٣٢) ن . كوهن ، **إباحة الإبادة الجماعية** ، ١٩٦٦ ، فى اللغة الإنجليزية ( الترجمة الفرنسية : تاريخ أسطورة :

« التمرد » اليهودى و« بروتوكولات حكماء مسيحيون » ، باريس ، جاليمار ١٩٦٧ ، ص ١٥٧ . انظر ايضا ل . بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٢٧١ وما بعدها ؛ وف . هير ، **الآلهة تدفع الحياة ، اليهود فى حروب التاريخ** ، فرانكفورت ـ سور ـ لو ـ مان / برلين ، أولشتاين ، ١٩٨٦ ، ١٩٣ .

٣٣) حول فون شيراخ انظر و . ل . شيرير ، **نهوض وسقوط الرايخ الثالث** ، ١٩٥٩ ( الترجمة الإيطالية ، **تاريخ الرايخ الثالث** ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٢ ، تورينو ، آينودى ، ١٩٧٤ ، ٢٣٠ ) .

٣٤) انظر شهادة فيليكس كيرستن مدلك هيملر الفنلندى الموجودة فى « مركز الوثائق اليهودية والمعاصرة ( باروخ فون هنرى فورد ، ٢٢ ديسمبر ١٩٤٠ ، عدد 31 ـ cc × ) وقد سبق وأن لفت بولياكوف الانظار إلى هذه الشهادة ( نفس المرجع ، ص ٢٧٨ ) . لكنه يذكرها بشكل عابر .

٣٥) كتاب هنرى فورد مذكور باعتباره « هاماً على نحو غير عادى » . انظر د . إيكارت ، البلشفية من موسى إلى لينين : حوار بين ادولف هتلر ومير ، ميونيخ ، Hoheneichen Verlag ١٩٢٤ ، ص ٥٢ حاشية ٣٠ . وفى هذا الصدد ، انظر ا . نولتوه ، **الفاشية فى عصرها** ، ١٩٦٣ ( الترجمة الإيطالية : **مرات الفاشية الثلاث** ، ميلانو ، موندادورى ، ١٩٧٨ ، ص . ٦٩ حاشية ١٣٢ ) .

٣٦) انظر شهادة نفسها ( حاشية ٣٤ ) .

٣٧) انظر فيلا مقدمة الناشر الألمانى للطبعة ٢٩ و٣٠ التى تحمل تاريخ « يونيو واغسطس ١٩٢٣ » ، ضمن هنرى فورد « **اليهودى الدولى** » ، Hammer Vem-, Leipzig mag ، ١٩٣٣ ، ص ٣ ـ ٥ .

(٣٨) انظر ا . نولتوه ، **البورجوازية الأوروبية** ، **نفس المرجع** ، و « **كيف لا تطابق معكسرات الاعتقال الستالينية الإبادة الجماعية لليهود فى اوشفتير ؟** » ، Frank Furter Allgemeine Zeituhg ٦ يونيو ١٩٨٦ .

٣٩) نفس المرجع ، **الفاشية فى عصرها** ، الترجمة الإيطالية : نفس المرجع ، ص ٤٦٥ ) .

٤٠) انظر ل . بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٢٢٩ .

٤١) نفس المرجع ، ص ٢٢١

٤٢) ج . ل . موسى ، نفس المرجع ، ١٩١

(٤٣) انظر النص الوجيز للفنيين فى « مجموع الأعمال » روما ، أيديتورى ريبونيتن ، ١٩٦٧ ، الجزء التاسع والعشرون ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ . وفى هذا الصدد انظر د . كلاوسين ، من **اليهودية إلى العداء للسامية : ادوات لتاريخ الافتراء** . Darmstadt / Neuwied, Luchterhamd ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٠ ـ ١٦٤ .

(٤٤) انظر ل . بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٢٢٥ .

(٤٥) ج . ل . موسى ، نفس المرجع ، ص ١٧٦

(٤٦) ن . كوهن ، نفس المرجع ، ص ١٢٨ . وبنفس الأسلوب يكتب ا . ج . ماير ، **لماذا الآلهة ليست سوداء ؟** ، ١٩٨٨ ( الترجمة الإيطالية : « **الحل النهائى : إبادة اليهود فى التاريخ الاوروبى** » ، ميلانو ، موندادورى ، ١٩٩٠ ، ص ٧ ) .

(٤٧) ك . هايدن ، **اصول هتلر والاشتراكية الوطنية** ، باريس ، ١٩٣٤ ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ ول . بولياكوف ، **السببية الشيطانية** ، باريس ، كالمان ـ ليفى ، ١٩٨٥ ، الجزء الثانى ، ص ٣٤٤ .

(٤٨) ل . بولياكوف ، نفس المرجع ، ص ٤٧٧ .

(٤٩) انظر نتائج ل . بولياكوف ، **تاريخ العداء للسامية** ، الجزء الرابع ، أوروبا الانتحارية ، نفس المرجع ، ويحيل إلى مجموعة من المؤلفين سبق الإشارة إليهم .

(٥٠) انظر كذلك « **صلوات الكراهية : الرايخ الثالث واليهود** » ، باريس ، كالمان ليفى ، ١٩٥١ ( الترجمة الإيطالية : **النازية وإبادة اليهود** ، **الطبعة الخامسة** ، **تورينو** ، **آينودى** ، **١٩٥٥** ، **ص ١٦٨ ـ ١٦٩** ) ؛ ش . **كراوستيك** ، **مجموعات هتلر الخاصة** . **الرؤية العسكرية للحرب ١٩٣٨ ـ ١٩٤٢** ؛ **فرانكفورت** . **نسور ـ لو ـ مان** ، **فيشير** ، **١٩٨٥** ، **ص ١٨٤** ؛ **ا . ج . ماير** ، **نفس المرجع** ، **ص ١٤** .

(٥١) ا . ش . كار ، **تاريخ روسيا السوفيتية الثورة السوفيتية ١٩١٧ ـ**

١٩٢٣ ، لندن ماكميلان ، ١٩٥٠ ( الترجمة الإيطالية : تاريخ روسيا السوفيتية . الثورة البلشفية ١٩١٧ ـ ١٩٢٣ ، تورنيو ، آينودى ، ١٩٦٤ ، ص ٨٨٢ و ٨٨٠ ) .

(٥٢) مذكور فى ا . نولتو ٢٥ البورجوازية الأوروبيـة ، نفس المرجـع ، ص ١١١ وص ٥٥٨ حاشية ٤١ .

(٥٣) نفس المرجـع ، ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩ ، حاشية ٤١ .

(٥٤) حنـا آرينـد ، عنـاصر واصـول السلطان الشامل ، ميونخ ، بيبر ، ١٩٨٦ ، ص ٦٧٩ . وحول موجة السُخط فى المانيا نمتلك رسالة لكارل ياسبرز الشاب بعث بها إلى والديه : أنظر : ر . دى روزا ، « الجريمة السياسية فى حياة الفلاسفة . كارل يـاسبرز فى هيـدلبرج ١٩٠١ ـ ١٩٤٦ » ، ملحق كتاب كارل ياسبرز ، تجديد الجامعة . احاديث وكتابات ١٩٤٥ ـ ١٩٤٩ ، هيـدلبـرج ، شنّـايـدر ، ١٩٨٦ ، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥ .

(٥٥) مـذكـور فى م . بـالـدور ، القيصر وعصـره ، ١٩٦٤ ( الترجمـة الإيطـاليـة : جيـوم الثـانـى وعصـره ، ميـلانـو ، إل ستجاتوريه ، ١٩٦٨ ، ٢٩٧ ) .

(٥٦) ل . جومبلوفيك ، الكفاح الثورى . بحـوث سـوسيـولـوجيـة ، Innsbruck ، ١٨٨٣ ، ٢٤٩ ؛ انظر فى هذا الخصـوص د . لوسوردو ، « كـارثة المـانيا وخيـال هيجل ، ميلانو ، Dueimi e Assouiati ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٩ .

(٥٧) E . J . Fevchtwanger الديمقراطية والإمبراطـورية : بـريطانيـا ، ١٨٦٣ ـ ١٩١٤ ، لنـدن ، آرنـولـد ، ١٩٨٥ ( الترجمـة الإيطـاليـة : الـديمقـراطيـة والإمبـراطـوريـة . انجلتـرا من ١٨٦٥ إلى ١٩١٤ ، بـولـونيـا ، إلى مـولينـو ، ١٩٨٩ ، ص ٢٨٨ ) .

فى الواقع أن Emily Hobhouse قـد سبق وأن نشر فى لندن كتابه الضخم « تقرير زيارة إلى معسكـرات النسـاء والأطفـال فى الكـاب ومستعمرات نهر البـرتقال ؛ امـا الترجمـة الألمانية ( زيـارة إلى معسكرات الاعتقـال فى جنوب افريقيا ، برلين ، ١٩٠٢ ) فتنقل اصلاً فى العنوان كلمة « معسكرات » ، المائعة بالقدر الكافى ، قائلة « معكسرات الاعتقال » ؛ انظرر . دى روزا ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ وحاشية ٣ .

(٥٨) ا . نـولتـوه ، « البـورجـوازيـة الأوروبية ، نفس المرجع ، ص . ٥١ .

(٥٩) نفس المرجع . وفيما يخص من كافح الفاشية من الألمان فى فرنسـا ، انظرك . ب . سميث ، « سجنـاء الوطن الثـانى » ، "Die Zeti" عدد ٢٢ ـ ٢٥ ، مايو ١٩٩٠ ، ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٦٠) ب . توليايتى ، « ما الليبرالية ؟ » ، ١٩١٨ ، فى « مجمـوع الأعمـال » ، نفس المرجع ، الجزء الأول ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٦١) نفس المرجع ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .

(٦٢) رسالة ج . جينتيليه بتاريخ ٣١ مايو ١٩٢٣ مذكورة فى ج . جاكو بيليّى ، كروتشه ـ جيينتيليه . من الإخاء إلى الماساة ميـلانو ، ريـتـزوليه ، ١٩٨٦ ، ص ١٤١ . جـول تعاطف كروتشه مع الحركة الفاشية ، انظرن . روبيو ، « بينيديتو كروتشه والليبرالية » ، ١٩٥٥ ، فى نفس المـرجـع ، السيـاسـة والثقـافـة ، تـورينو ، آينـو دمى ، ١٩٧٧ ، خصـوصـاً ص ٢١٧ ـ ٢٢١ .

(٦٣) ب . كروتشه ، الهادية التاريخية والاقتصاد الماركسى ، مقدمة الطبعـة الثالثـة ١٩١٧ ، بارى ، لا تيرزا ، ص ١٣ ـ ١٤

(٦٤) ا . جرامنشى ، كراسـات السجن ، طبعة نقدية قام بهـاف . جيراتـانا ، تـوريـنو ، آينودى ١٩٧٥ ، ص ٢٣٠٠ .

(٦٥) كـارل مـاركس ، البيـان الفلسفى لمدرسة الحقوق التاريخية ، ١٨٤٢ ، مجموع الأعمال ( NEW ) ، [ ، ص ٧٩ ـ ٨١ ، وفى هذا الخصوص انظرد . لوسوردو ، « السلسلة والأزهـار نقد الأيـديولـوجيا عبـر مـاركس ونيتشه » ، مجلة التأويل ، عدد ٦ ، أوربينو ، ١٩٨٧ ، ص ٨٧ ـ ١٤٣ .

(٦٦) ف . ا . هالك ، تكـوين الحريـة ، شيكـاجـو ، ١٩٦٠ ( الـترجمـة الإيطـاليـة : المجتمع الحر ، فلورانس ، Vellechi ١٩٦٩ ، ص ٧٦ .

(٦٧) ف . ا . هايك ، طريق العبوديـة ، طبعة اولى ١٩٤٤ ، لندن ، ( Ark Paper-boks ) , Rovtledge and Kegan ١٩٨٦ ، ص ١٦ .

(٦٨) ف . ا . هايك ، تكـوين الحريـه ، نفس المرجع ، ص ٢١ وص ٣٨ .

(٦٩) انظـر د . لـوسـوردو ، « افـول وتحول الغرب . هيدجر والفلسفة الألمانية عبر الحربين » ، ضمن G . M . Cazzauiga ، L . Sichirollo , D . Losurdo وآخـرون : افـول الغرب ؟ أوربينـو ، كـواتـرو فينتى ( المـركز الايطـالى للدراسـات الفلسفية ) ، ١٩٨٩ ، ص ١٠٤ ـ ١٤٧ .

(٧٠) المقارنة لهايك . وهـو يسلم ايضا بـاطـروحـة Jocobl . Tolman ( أصـول الـديمقراطيـة الشمولية ، لندن Secker and Wanburg ١٩٥٢ ) التى تقول بان روسو هو اب « الـديمقراطيـة الشمولية » ( أنظـر ف . ا . هـايك ، تكـوين الحريـة ، نفس المـرجـع ، ص ٧٦ . ٧٧ ) .

هل ينبغى إذن الاّ نعتبر روسـو غربيـا « اصيلاً » ؟ لا تبدو هذه النتيجة خليقة بان تدفع هايك إلى الوراء التى ترفض ليس فقط التراث الفرنسى وإنما ايضا تـذهب إلى حد تضمينه « انصار الثورة الفرنسية » حتى إذا كانوا انجليزا أو امريكيين امثال Jefferson و Paine ، Price ، Priestley ، Godwih نفسه او على أقل تقدير ذلك الذى اقام بالصـدفة فى فرنسا » ( نفس المرجع ، ص ٧٧ ) .

(٧١) ر . هيلبرج ، تدمـير يهود أوروبـا ، باريس ، فايار ، ١٩٨٨ ، ص ٣٩ .

(٧٢) وعـلى هـذا فى « أحـاديـث » ٣٠ اغسطس و ٨ اغسطس ١٩٤٢ ؛ انظر BOR-MANN — VERMERME

[ نقل مارتن بورمان اقاويل المائدة للفوهرر]

( الترجمة الأيطـاليـة : ادولف هتلـر افكار حول مصير العالم ، مادو ، إديتسيونى دار ، ١٩٨٠ ، ص ٥٩١ وص ٥٤١ ) .

(٧٣) انظر د . لوسوردو ، كوارث المانيا وخيـال هيجل ، نفس المـرجـع ، ص ١٢٣ ـ ١٤٥ .

**الجزء الثانى من الندوة**
**العـدد القـادم**

# المراجعات

# محمـــد عـــودة

المفكر والكاتب المصرى صاحب «الصين الشعبية» و«سبع باشوات» و «الطريق الى صنعاء» والعديد من الاعمال الهامة حول الثورة العرابية وثورة يوليو.

فاً كانت ثورة يوليو على وعى منذ البداية بأن الثورة الوطنية لتحرير الأرض والثورة الاجتماعية لتحرير المجتمع لابد أن تستكملا بثورة ثقافية لتحرير العقل والوجدان ، .. كان النصف فى المائة ممن يحتكرون السلطة والثروة . يستأثرون أيضا بالثقافة والمعرفة ، وكان محيط القهر والفقر هو الوجه الآخر لمحيط الأمية والجهل تحت أقدامهم !!

وكانت الحرية تعنى بديهيا استرداد الحقوق كاملة أن يسترد الشعب نصيبه فى السلطة وفى الثروة ، ونصيبه فى

وتغيرت البرامج والمناهج ، وتغير نموذج المواطن الذى يجب أن تصوغه وتكونه والذى يصبح عليه أن يبنى الحياة الجديدة ويحميها .

وأقتضى ذلك اقامة « سيل » من المدارس ، بحيث لم تبق رقعة من البلاد محرومة منها ، وتقرر إلغاء « الفوارق الثقافية » بين العاصمة والمحافظات وإقامة الجامعات « الاقليمية » بحيث لم تعد هناك محافظة لا تضم جامعة أو عددا من الكليات ، وكان أكبر برنامج عرفته مصر فى التوسع وتحقيق « العدالة

# يـــوليـــو....و

**مراجعة لإنجازات يراها الكاتب ، فى المجال الثقافى وقد تحققت على أيدى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، حتى أنها فرخت نتاجا ثقافيا زاهرا .**

**انتقاد لبعض السلبيات ولكن عبر ما تحقق فى عهد الثورة من مجانية للتعليم ، وازدهار للسينما والمسرح والكتاب والمجلة والفنون الحديثة .**

الثقافة والمعرفة أيضا ، أن يشارك كل مواطن على كل المستويات فى ممارسة الحكم وأن يستوفى نصيبه العادل من الثروة ، وأن يستكمل ذلك بأن يتعلم وينفتح على حضارة وثقافة العصر .. وهذه هى الأعمدة الثلاثة التى تتحقق بها دعائم المجتمع الجديد !

وقد بدأت ثورة يوليو الثقافية بأهم قرار ثقافى فى تاريخ مصر الحديث ، وهو مجانية التعليم وفتح نوافذ كل المدارس والمعاهد والجامعات لأبناء وبنات الشعب وبلا مقابل . أن يصبح التعليم حقا مطلقا لكل مواطن ومواطنة وبكل درجاته .

وكانت هناك مجانية محدودة للتعليم ولكنها كانت تفضلا ومنّة على أبناء الفقراء أو فى بعض المراحل فقط . ولم تغير من طبيعة التعليم « الطبقية » أو من أهدافه فى خدمة المجتمع القائم يومئذ .

الثقافية » وفى اللحاق بحضارة العصر وثورة المعلومات والاتصالات » !

وارتبط نظام التعليم ارتباطا عضويا بالمشروع القومى « الثورى » وبتحقيق مجتمع الكفاية والعدل .

لم يعد حق التعليم مقصورًا على منح الشهادات ، وأصبح وجهه الآخر « حق العمل » لابد لمن يتعلم أن يستكمل تحقيق ذاته والقيام بدوره ، وأداء واجبه نحو وطنه وشعبه .

إن المواطن المثقف الواعى ، هو أثمن ما تملك « الثورة والدولة » ولا يمكن أن تفرط فيه أو تضيعه فى البيداء !

وفاقت النتائج كل التوقعات وبفضل مجانية التعليم تحققت أعظم الانجازات ، وصمدت البلاد لأقسى التحديات وأدى أبناء وبنات الشعب التزاماتهم كاملة فى البناء والدفاع .

وحينما يتعلم أبناء الشعب وبناته

# الثقـــــــــافة

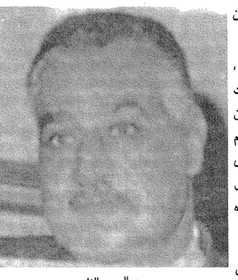
ويتخرجون ويعملون تتفتح عقولهم وأرواحهم طلبا للمزيد من المعرفة والثقافة ، وتمتد آفاقهم بعيدا ، فى عالم أصبح « قرية كبيرة » ويتحتم كفالة وتأمين « زادهم الفكرى والروحى »

حطمت ثورة يوليو الحصار الاقتصادى الذى كان مضروبا حولنا ، وحطمت الحصار الاستراتيجى الأشد إحكاما ، وحطمت أيضا الحصار الذى لا يقل وطأة وهو « الثقافى » ، أزالت كل السدود العازلة وأزاحت الستائر المسدلة ، وفتحت كل النوافذ شرقا وغربا « لينفذ كل هواء نقى ينعشنا ويثرى حياتنا ولا يقتلعنا أو يفصمنا عن تراثنا .. وفق قول مشهور .

لم يعد الغرب وحده قبلتنا الثقافية ، وتفتحنا على حضارات وثقافات وفلسفات وعقائد ومذاهب وعلوم وفنون وآداب « العوالم الأخرى » العالم الثانى ثم العالم « الوليد » الثالث والذى انبثق مضطرما مثلنا، وبالمثل والآمال يعيد بناء حياته ويستعيد مجده العريق .

وبزغ فجر عصر جديد لاشك أنه كان أزهى عصورنا منذ بدأت الثورة الثقافية المصرية ، وقام بالحوار بين علماء الأزهر وعلماء الحملة الفرنسية . وفى هذه المرة أعدنا أكتشاف تراثنا ، وحققناه واستأنفنا على أوسع مدى تقاليد مجيدة تميزت بها الحضارة والثقافة العربية فى أزهى عصورها ، باستيعاب أفضل ما فى تراث الانسانية وصهره فى البوتقة العربية وإثراء العقل والوجدان العربى ، ولم يهملوا تراثا أو يتحيزوا ضده ، اليونانى واللاتينى والفارسى والتركى والبيزنطى والهندى والصينى الكل على السواء .

ولم يكن عجيبا أن تتفجر لدينا ينابيع الخلق والابداع ، وأن يخرج ذلك الفيض من العبقريات والمواهب المبهرة فى كل الميادين ولم يكن ذلك صدفة . كان المجتمع يعيش دراما كبرى تتغير فيها الحياة وتتحول كل يوم وقد طرحت كل المشاكل والمتناقضات وكل الحلول وطرق الخلاص أيضا وأستيقظت الآمال والأحلام العريضة ، وخرجت من الظلمات طبقات مقهورة محرومة ، وظامئة إلى الحرية والمعرفة ..



جمال عبد الناصر

وتألقت وأزدهرت كل فروع الثقافة : الكتاب والمسرح والسينما والفنون التشكيلية ، والموسيقى والأغانى والفنون الشعبية ، واقتبست واستوعبت فنوناً جديدة لأول مرة وأضيفت إلى تراثنا مثل « البالية » والموسيقى الغربية الكلاسيكية ، وأقيمت مدينة كاملة للفنون ضمت معاهد للمسرح والسينما والبالية والموسيقى الغربية « كونسرفتوار » والفنون الشعبية ، وللتذوق الفنى ، وتحت رعاية – وزارة أنشئت لأول مرة – هى وزارة الثقافة ، واستدعى حشد من الاساتذة من كل العالم شرقا وغربا ، وأرسلت البعثات من خرجيها ، وذلك كفالة لاستمرار الثورة « الثقافية » وتأصيلها وتعميقها .

واصبح نموذج المثقف والفنان السائد هو الذى خرج من صفوف الشعب ، ومن القاع والذى عاش وعانى هموم بلده وقضاياه والتزم ونذر فنه وأبداعه لاستعادة ولتعزيز حريته وإنسانيته .

أنجبت مصر كوكبة باهرة من الأدباء والكتاب والشعراء ، والفنانين المسرحيين والسينمائيين ، ومن الموسيقيين والمغنيين والمغنيات والتشكيليين والفنانين الشعبيين والاذاعيين والاعلاميين ، هم بلاشك أعظم من انجبت مصر فى كل تاريخها الحديث ، وخلدت أسماء الكثيرين والكثيرات منهم فى تاريخنا بل فرضوا اسماءهم على العصر وما زال إنتاجهم يمثل « أعظم تراث نملكه » ، ونعيش عليه حتى الآن !



مشهد من فيلم لك يوم ياظالم

وَفتحت كل أبواب المسارح والمعارض ومؤسسات الثقافة « للعامة » وبأرخص الأسعار ، ونفى الشعب تهمة كانت تلصق به دائما ، ويفتريها عليه « البورجوازيون » وأقبل اقبالا حماسيا على كل الفنون الرفيعة ، وقامت مؤسسة ثقافية جديدة وفريدة هى : الثقافة الجماهيرية وانتشرت « قصورها » فى أرجاء البلاد والقرى والمدن والأحياء ، وحملت كل فنون وفروع الثقافة « الى أوسع الجماهير بل واكتشفت فى صفوفهم المواهب » التى يمكن أن تدفعها إلى بؤرة الضوء والقمة !

كان تراث ثورة يوليو « الثقافى » أجمل وأبدع ما فاض عن روح مصر ، وكان أيضاً « أشجع » ما قدمته ثورتها الثقافية فى أى عصر .. ولم يسبق أن أدى المثقفون رسالتهم ، وقاموا بالتزاماتهم تأييداً أو نقداً أو معارضة كما تم تحت مظلة ثورة يوليو .

ولم يكن ممكنا أو معقولا أن يكون ذلك نتاج أرواح مقيدة مقهورة أو عقول مشلولة مغلولة ، أو أيدٍ مرتجفة مرتعبة ، ولكن ابداع « مناضلين » ثقافيين يحملون أرواحهم مع أقلامهم فى أيديهم !!

وبالطبع لم تحقق ثورة يوليو « الفردوس المفقود » ولم تكن ثورة يوليو معصومة من الأخطاء والذنوب وليس هناك ثورة فى التاريخ تدعى العصمة ، ولعله لم تكن هناك ثورة محاصرة محليا وأقليميا ودوليا مثل ثورة يوليو وقامت وصمدت متحدية فى منطقة « استراتيجية بترولية » تعتبر عنق العالم ، وكانت – لهذا – العدو رقم ١ ، وقرر اعداؤها ألا يمنحوها فرصة لالتقاط الأنفاس . بإثارة القلق وزعزعة الاستقرار وأن تظل فى حالة دفاع دائم . وأن يفاجئوها بالضربات المفاجئة كلما تجاوزت خطوطهم الحمراء !

كانت الأخطاء والتجاوزات محتومة ، وكانت فى بعض الأحيان غير مبررة ، ولكنْ فرق شاسع بين دعاوى المغرضين والموتورين أنها قامت لتقصف الأقلام وتخنق الأرواح وتسدل الغشاوة على العقول ، وبين ثورة أخطأت وأعترفت بأخطائها وتصالحت فى النهاية مع الجميع . وكانت اخطاؤها أقل ما « ارتكبته » ثورة فى أى زمان أو مكان .

وفى أشهر حوار مباشر بين جمال عبد الناصر وبين ممثلى المثقفين فى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية سنة ١٩٦١ قال على الملأ ، وأمام كل أجهزة الإعلام :



رسم للفنان : سعد عبد الوهاب

« حرية الكلمة موجودة وأعداؤنا يقولون إن حرية الكلمة غير موجودة ، ويشنعون علينا بذلك وأنا أخاف أن نصدقهم من كثرة ترديدهم لهذا الكلام ، ولكن ليس هناك خوف ونحن لم نعمل شيئا ضد أحد بل على العكس من حكم عليهم خرجوا ، وواجبنا الأساسى أن نحمى الثورة . أن يحمى كل واحد منا الثورة وأن نحميها وفى قلوبنا رحمة ولا نحميها ونحن مجردون من الرحمة »

وكان الحوار المباشر مع الأستاذ خالد محمد خالد ووجه اليه الكلام قائلا :

« نحن لم نقيد حرية الكلمة بل بالعكس قلت من أول يوم إن حرية الكلمة موجودة ، وبالنسبة لك أنت بالذات كانت موجودة وأود أن أسمع منك إن كنت قلت كلاما أو كتبت كلاما لم ينشر .. كل الكلام الذى قلته وكل الكتب التى ألفتها نشرت ، وحرية الكلمة موجودة على أوسع مدى وبالنسبة للخوف ليس هناك محل للخوف لأن العملية ليس فيها خوف ، أعداؤنا يحاولون أن ينسبوا إلينا نظاما مخيفا ولكن والله ما أخفنا أحدا إلى الآن .. أبدا »[٢]

وكان عبد الناصر بثقافته وفطرته يدرك جيدا أن الذى يفتح أبواب المدارس والمعاهد والجامعات للشعب كل الشعب ، والذى يفتح النوافذ لتتدفق منها كل الثقافات والمعارف من كل اتجاه ، لا يمكن أن ينوى أو يفكر أو يستطيع قهر الشعب أو قمعه .

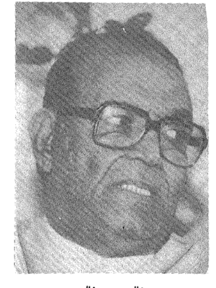
وحينما تولى الخديوى عباس الأول قرر اغلاق المدارس والمعاهد التى قامت فى عصر محمد على وقال :

« إن الشعب الجاهل أسلس قيادًا من الشعب المتعلم »

واستمات اللورد كرومر فى عرقلة مشروع إنشاء الجامعة المصرية فى أوائل هذا القرن لإن قيامها يعنى دق مسمار فى نعش الاحتلال وأشار بتعميم الكتاتيب بدلا منها !!

وروى عضو فى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية أن قريته جمعت أربعة آلاف جنيه لبناء مدرسة أولية ، لأن أقرب مدرسة كانت تبعد خمسة عشر كيلو ، ولكن اعترض الملاك الكبار وأوقفوا المشروع وقال زعيمهم « ومين اللى حيسرح بالبهايم » !!

وحينما عرض فى مجلس النواب مشروع بزيادة عدد المدارس الأولية فى دائرة « البدراوى باشا عاشور » أكبر الأقطاعيين فى مصر صاح مزمجرا « ومن



خالد محمد خالد

يجمع القطن ويغلت الأرز وتغليت الأرز عملية لا انسانية يصاب بعدها أكثر الأطفال ، بالأمراض الجلدية !!

والحاكم الذى يعلّم الشعب ويوفر له فرص العمل ، ويقدم له كل أصناف « الغذاء الروحى » وأشهاها لا يمكن أن يكون « طاغية » ويريد طمس وعى الشعب ووجدانه ولابد له أن يدرك .. بداهة . أن الشعب الذى يتعلم سوف يعرف كيف ينتزع حريته !

وقد رد الأستاذ خالد محمد خالد يومئذ على عبد الناصر :

« فى الحقيقة أننى لا أنكر أنى نعمت بحرية الكلمة فى عهد الثورة إلى أبعد آفاق الحرية وقد أخرجت قبل الثورة كتابين وأخرجت فى ظل الثورة خمسة عشر كتابا »

« وعندما نشر دستور ١٩٥٦ كتبت مقالا أعارض فيه بعض مواد الدستور وعارضت خاصة الأتحاد القومى وعرفت أنه نشر بعد أن قرأته وأمرت أن لا يحذف منه شىء »

« وصدر بعد ذلك كتابى لكيلا لا تحرثوا فى البحر » وظل مصادرا فى الرقابة خمسة وعشرين يوما وأرسلت لك برقية ولم تمض بضع ساعات حتى أمرت ألا يتأخر نشر هذا الكتاب لحظة واحدة . وأنك استدعيتنى لنظل ساعتين نناقش فى حرية تامة كل القضايا » .

ثم قال :

« إننى أقسم غير حانث أن نصف شجاعتى إن لم يكن أكثر إنما استمددتها من حسن ظنى بك وحسن فهمى لك « إنك وأخوانك حررتم جمهور آبائنا وأنا بصفة خاصة كمواطن أود أن تظل تحكمنى عشرين سنة أو أكثر ولكن الحكم الديموقراطى الذى أؤمن به وأرجوه »

وكان ذلك محور البحث والحوار الخلاق والأول من نوعه بين حاكم وشعبه وصولا إلى المجتمع والنظام الديموقراطى الأفضل .

ولا يكتمل حديث ثورة يوليو الثقافية بغير ما قامت به فى تجديد وتطوير أقدم جامعات العالم وأعرقها .. وهو الأزهر .

وكان تحديث الأزهر وتطويره ، هدفا لكل ثورات مصر منذ عصر محمد على ، والشيخ رفاعة الطهطاوى . ولكى يتفتح على حضارات العصر ولا ينعزل وليستأنف عصر الاجتهاد ويخلع عن نفسه نير الجمود والركود . ولا يظل فى



قبضـة « السلطة » تسخـره فى تبريـر ذنوبها وآثامها !

وكـان الأزهـر جـامعـة لطلب العلم وعلوم الدين والدنيا على السواء ولم يكن مؤسسة دينية أو مقدسة ولم يكن ذلك فى الاسلام .

وقامت ثورة يوليو ، بـأعمق حركـة تحديث فى تاريخه وفاقت كل ما أراده كل دعاة الاصلاح والتجديد ..

وكان تحديث الأزهر تطبيقا للتفسير الثورى والعصرى الذى قدمتـه الثورة للدين وأنه ثورة روحية وزمنية لتحريـر الانسان ولهدايته بنور العقل والإيمان معا .

وكان تحديث الأزهر ، بعثا لأفضـل تقاليد وتراث الحضارة الإسلامية وكان علمـاء المسلمـين وفقهـاؤهم يؤمنـون بـالمعرفـة المتكاملـة ، ويجيد أكثـرهم اللغات الأجنبية الشـرقية والغـربية ، وكانوا يطوفون أرجاء الأرض تعرفا على الانسانية وبحثا عن الحقيقة وتطبيقا لم ورد فى القرآن والسنة وبهذا خرج منهم عباقرة خالدون فى كـل الميادين ، وتعلم على أيديهم غير المسلمين وترجمت كتبهم فى الغـرب وبـدأ بهـا عصر النهضـة الأوروبيـة ! وقد تطـور الفكر الـدينى والدعوة إلى الدين ولم تعد مجرد الوعظ والإرشاد أو الحث على الفضيلـة ، بل إنشاء المدارس والكليات لإيقاظ الوعى أو إقامة المستشفيات والمصحات لعلاج المرضى تمهيدا لدعوتهم لكلمـة الحق ، أو إنشاء المزارع والمصـانع الصغيـرة لتعليم مهنة أو حرفة ورد اعتبار الفرد وإنسانيته ، وليصل إلى الأيمان عن هذا الطريق .

وكـانت هذه منـاهـج الإرسـاليـات والمبشرين الغربيـين ، وكان لامنـاص لـلاسـلام - إذا مـا أراد ممـارسـة الـدعـوة فى هـذا الـعصر - من أن يقتبسها .

وبهذا يصبح الدين ـ تماما كما بشر الإسلام - طريقاً لسعادة الإنسان فى الـدنيـا والآخـرة ، ولتعمـيـر الكـون ويستغرق فى ذلك المسلمون ، ولا يبقى هنـاك خـوف أن ينفـذ اليـه التطـرف والتعصب والمغالاة وكل ما حذر منه الله ورسوله .

ويستميت أعـداء العلم والمعـرفـة والثقافة والدين فى محاولة للاستيلاء على العقل والوجدان ، وينصب أكثر الجهد عـلى مصادرة مكتسبـات ثورة يـوليـو الثقافية بدءا بمجانية التعليم وتحديث الأزهـر ، وتـدور المعـركـة حـاميـة الوطيس .. ولكن رسبت الجذور عميقة وأقوى من أن تقتلع !■

# أحمد عبد الله

* خبير العلوم السياسية وصاحب عدة مؤلفات من بينها «الطلبة والسياسة» (١٩٩١) و«الديموقراطية على عكاز» (١٩٩٢).

ربما لم يتكرر فى صحائف السياسة العربية مصطلح بقدر ماتكرر المصطلح الوارد فى عنوان هذه الدراسة، فقد كانت تجربة ثورة يوليو علامة هامة من علامات التاريخ العربى المعاصر سيجمع فرقاء السياسة العربية على أهميتها وسيختلفون دوماً كل حسب مصالحه على معنى هذه الأهمية. إذ لم يزل بندول التقويم يؤرجح تجربة الثورة مابين الجنة والنار فى منظور العاطفة العربية التى لاتعرف «منطقة وسطى مابين الجنة والنار» (التعبير للشاعر نزار قبانى) إن جاز

# ثورة يوليو...

**محاولة تقييم لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من زاوية إيمانها بالديمقراطية وممارستها. دعوة لأن يكون المدافعون الموضوعيون عن ثورة يوليو من نوعية مخالفة لخصوم الثورة المتميزين، ولأدعياء الثورة المتثقفين، ولأنصارها المكابرين.**

أصلاً تقويم التجارب البشرية بمنطق الجنة والنار.

وسيظل الموقف من ثورة يوليو محوراً من محاور الصراع السياسى الفعلى. بل وستظل تعبيراته الرمزية صارخة بالدرجة الكافية حين يحتفل قطاع من المجتمع السياسى المصرى بيوم ٢٣ يوليو باعتباره العيد القومى للبلاد، بينما يلبس قطاع آخر ملابس الحداد فى نفس الذكرى والأرجح كذلك أن تكون المعركة حول هذا المحور معركة عنيفة.

فكيف يمكن أن نلخص خلفيات هذه المعركة ونطرح على الأجيال الشابة فى إيجاز وبرؤية موضوعية قصة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وعلاقتها بقضية الديمقراطية على وجه الخصوص؟

هذا ماسنحاوله فى السطور التالية.

شهد فجر الثالث والعشرين من شهر يوليو عام ١٩٥٢ حصار دبابات الجيش المصرى للقصر الملكى بالعاصمة المصرية. وقد كان هذا الحصار مقدمة لحصار أكبر للكثير من المعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى بلغت ذروتها فى مصر عند منتصف القرن.

كانت مصر تعيش أزمة الشُقة الواسعة بين استقلالها الإسمى وتبعيتها الفعلية، كما كانت الأغلبية الفقيرة من شعبها تواجه واقعاً متأزماً تحتكر فيه الأقلية الغنية مصادر ثروة البلاد دون التفات لمعاناة القطاع الأكبر من الشعب. وكان النظام السياسى محصلة لهذا وذاك، إذ ظل المستعمر الأجنبى صاحب الصولة الفعلية فى تصريف أمور البلاد فى تحالف مع الأتباع المحليين الذين رفضوا بعناد كل دعاوى التغيير، ودافعوا باستماتة عن مصالحهم المادية الأنانية واصلين بالنظام السياسى إلى عنق الزجاجة فكان أن انفجرت ثورة يوليو.

وقد فجرت الثورة طليعة صغيرة من أبناء الطبقة الوسطى المنخرطين فى صفوف الجيش كضباط صغارتمكنوا من بناء وإحكام تنظيمهم السرى بالشكل الذى مكنهم من إطلاق شرارة الثورة دون أن يجهض مسعاهم، وقد ضمت تلك الطليعة أصحاب مذاهب وميول سياسية متعددة نجحوا فى تجاوز خلافاتهم السياسية مركزين على مابينهم من اتفاقات ومنصهرين فى إطار تنظيم واحد.

# الديمقراطية

وتلك كانت نقطة القوة التى ميزت حركة الضباط الأحرار ومكنتهم من إشعال الثورة دون القوى السياسية المدنية التى هدفت لتغيير النظام لكنها لم تتمكن من صياغة الإطار التنظيمى الذى يوحد جهودها من أجل إنجاز هذا الهدف .

ولئن كان لحركة الضباط الأحرار فضل كسر الحلقة المفرغة التى جعلت امر التغيير معلقاً فى السنوات الأخيرة للنظام السابق قبل الثورة ، إلا أن دورها التاريخى لم يتعد فى الحقيقة إشعال فتيل الثورة فاتحة الطريق لانطلاق عملية ثورة أوسع نطاقاً من التحرك العسكرى الصغير الذى شهدته القاهرة فى الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ والذى حمل فى البداية اسم حركة الجيش المباركة .

وقد قامت حركة الضباط الأحرار بتصفية نفسها فعلياً بإبعاد أو تثبيت اعضائها المختلفين . وكانت المفارقة أن بعض المبعدين كان لهم الدور الأكبر فى نجاح الثورة فى مرحلة إشعال فتيلها (يوسف صديق مثلاً) بينما خرج من صفوف المثبتين من انقلب على التحولات الاجتماعية التى استحدثتها الثورة فى سنيها اللاحقة (كمال الدين حسين مثلاً) ومن تمرد على الكثير من المنطلقات التى ثبتتها الثورة عبر مراحل تطورها (انور السادات مثلاً) ، وإن لم يمنع ذلك أن الجميع استمدوا شرعيتهم السياسية من الثورة وقدموا افكارهم ومسالكهم السياسية كتنويعات على المعزوفة الرئيسية لثورة ١٩٥٢ .

وبانطلاق من مرحلة التفجير إلى مرحلة صياغة البديل كان لثورة يوليو إنجازاتها التى حظيت بتأييد شعبى واسع كما كان لها عثراتها التى وضعتها فى صدام من قوى شعبية أيدت الثورة من حيث المبدأ ، ولم تقتصر الإنجازات والعثرات على المجتمع المصرى وحده بل كان لها امتداداتها العربية والعالمية .

على الصعيد المصرى تمحورت إنجازات الثورة حول استكمال الاستقلال السياسى لمصر فى منتصف الخمسينيات بإخراج الإنجليز من مصر بواسطة المعاهدة التى ابرمت معهم فى ١٩٥٤ ، والتى احتوت على امتيازات تسمح لهم فى المستقبل باستخدام أراضى مصر عسكرياً فى حالة اندلاع حرب فى المنطقة ، وقد كان هذا الشرط مدعاة لاصطدام ثورة يوليو بقوى شعبية رافضة لـه ، لكن عدوان ١٩٥٦ تمخض عن إلغاء الروابط الخاصة مع بريطانيا وبروز كيان مصر المستقل سياسياً .

كما تمحورت إنجازات الثورة حول تغيير الهيكل الاقتصادى والاجتماعى للمجتمع المصرى من خلال الإجراءات الاقتصادية المتخذة ضد رأس المال الأجنبى ولمصلحة رأس المال المحلى فى النصف الثانى من الخمسينيات ثم الإجراءات الأكثر جذرية التى اصطلح على تسميتها بالقوانين الاشتراكية فى النصف الأول من الستينات بما استتبعته من إدخال مبدأ التخطيط فى الاقتصاد الوطنى ومن تنمية واسعة نسبياً فى مجال الصناعة ومن إعادة لتوزيع الثروة الوطنية بصورة استحوذت فيها الأغلبية الفقيرة على نصيب أكبر مما أتيح لها سلفاً .

وقد كان لهذه الإجراءات انعكاساتها السياسية فى مجالات مثل تحديد نسبة العمال والفلاحين فى المجالس التمثيلية كما أثرت هذه الاجراءات على محتوى الثقافة المصرية الذى غدا أكثر شعبية فى تعبيراته المختلفة بالإضافة لتوسيع فرص التعليم أمام الفئات الاجتماعية التى ضاقت عليها هذه الفرص فى السابق

أما عثرات الثورة فأولاها العثرة التى عرفتها كل الثورات وكل الأنظمة الا وهى الهوة بين مستوى الشعار

جمال عبد الناصر

النظرى ومستوى التطبيق الفعلى ، فلم تكن الصورة الوردية التى قدمتها وسائل الإعلام عن التقدم والإنجاز فى مجالات الحياة المختلفة صحيحة فى كل الأحوال . ففى الأغلب كانت مبالغة وفى بعض الحالات كانت مكذوبة ، وأبرز مثال فى هذا الخصوص هو الطريقة التى عرضت بها قضية المواجهة والصدام مع اسرائيل قبل حرب ١٩٦٧ ، كذلك عرضت قضية إذابة الفوارق بين الطبقات كما لو كانت منجزة بالفعل ، وافتراض أن من يرتدون البذلة العمالية والجلباب الفلاحى من الجالسين على مقاعد البرلمان وغيره من المجالس هم ممثلون حقاً للملايين العمالية والفلاحية .

أما العثرة الخاصة لثورة يوليو فكانت الجوهر الدكتاتورى للنظام السياسى ، فرغم التأييد الشعبى الواسع الذى حظيت به الثورة فى مراحل تطورها المختلفة إلا أنها ظلت بالأساس ثورة من أعلى أو ثورة بواسطة السلطة التى ارتكزت على ثالوث «العسكرية والبوليسية والبيروقراطية» المنبوذ شعبياً .

وقد كانت معضلة الشعب المصرى أنه فى أغلبه يؤيد الثورة وإنجازاتها لصالحه لكنه فى نفس الوقت يمقت الحرمان المفروض عليه فى مجالات النقد والتعبير والتنظيم النقابى والسياسى المستقل .

ورغم حب الناس لعبد الناصر كزعيم للثورة فإنهم لم يروا من مصلحتهم أن يتمحور النظام السياسى كله حول رئيس الجمهورية بما له من سلطات مطلقة يمكن أن تصنع الدمار مثلما تصنع الإنجاز . وهو ماحدث بالفعل على المستوى التاريخى الممتد ، إذ احتفظ أنور السادات بسلطات سلفه واستغلها فى أن يفعل مايعرفه الجميع .

وحين اندلعت ثورة ١٩٥٢ فى مصر انطبع فى أذهان المصريين أن «حركة الجيش» إنما قامت لتخلص البلاد من مفاسد السراى ثم مايلبث أن يعود الجيش إلى ثكناته تاركاً مقاليد السلطة السياسة فى يد الساسة المدنيين طبقاً للإرادة الشعبية التى تسفر عنها الانتخابات ، لكن هذا الافتراض التلقائى لم يتحقق فى الواقع وأصبحت قضية عودة الجيش إلى ثكناته موضوعاً للجدل والاحتداد بين أنصار هذه الفكرة وخصومهم الذين حبذوا استمرار العسكريين فى السلطة ومرجع الجدل فى هذا الموضوع أن أنصار كل من الاتجاهين كانت لديهم الحجة التى يجادلون بها والقاعدة السياسية التى يستندون إليها .

كانت حجة الفريق الأول أن الارادة الشعبية إنما تتحقق من خلال الحكم المدنى وبواسطة الانتخابات الحرة وأن الحكم المستند إلى القوة العسكرية وحدها إنما يفتقد الشرعية .

أما الفريق الثانى فقد ارتأى أن النظام السابق على الثورة لم يكن ديمقراطياً كما يدعى ، حيث سيطر على الحكم أصحاب المصالح العليا الذين لم يعبأوا بإجراء أدنى الإصلاحات الاجتماعية الضرورية لمعيشة الأغلبية الشعبية الفقيرة .

وكانت القاعدة السياسية المؤيدة لموقف الفريق الأول متمثلة فى قوى الأحزاب السياسية التقليدية ، وعلى رأسها حزب الوفد الذى اعتبر نفسه دائما ممثلا لإرادة الأمة نتيجة ما حظى به من تأييد من قبل الأغلبية الشعبية ، وبجانب ذلك هناك القوى السياسية الجديدة المتمثلة فى حركات الإخوان المسلمين والشيوعيين ومصر الفتاة ، وهى القوى التى أيدت الثورة بحماس وكان لها صوت داخل قيادة الثورة نفسها ، لكنها مالبثت أن تحفظت على اتجاه العسكريين للانفراد بالسلطة ، وكانت الجامعة بأساتذتها وطلابها معقلا من معاقل هذا الاتجاه .

أما القاعدة السياسية التى ارتكز عليها الفريق الثانى فكانت قاعدة احتمالية أكثر منها فعلية ، ولكن خروجها من عالم الاحتمال إلى عالم الواقع كان كفيلا بحسم الأمور لصالح هذا الاتجاه ، تلك هى أغلبية المواطنين المصريين الذين إما أيدوا الوفد وإما لم يعبأوا بأى قدر من المشاركة السياسية ولو حتى بمجرد التصويت فى الانتخابات .

وبالنسبة لهؤلاء لم تكن القضية اختياراً فكرياً بين ديمقراطية الأحزاب ودكتاتورية الضباط وإنما كانت الاستعداد التلقائى للانحياز إلى جانب من يعترف بآلامهم الاجتماعية ويقدم لهم بعض الدواء ، وتلك هى النقطة التى أدركها «عبد الناصر» بالذات وانتصر بها على المدى الطويل .

ولم يكن الجدل قائماً بين المدنيين والعسكريين ، بل كان قائماً بين طرفين يحظى كل منهما بمساندة مدنية وعسكرية على السواء . إذ كان مجلس قيادة الثورة نفسه منقسماً على نفسه بين الضباط الذين ارتأوا أن يعود الجيش إلى ثكناته بعد أن يجهز لانتخابات حرة والضباط الذين أعلنوا أو أضمروا ضرورة استمرارهم فى السلطة وكان نفس الانقسام قائماً فى صفوف حركة الضباط الأحرار ككل وداخل الجيش بمستوياته المختلفة .

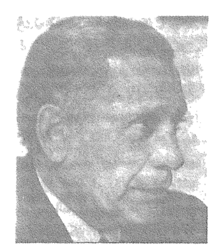
وهناك من بين الضباط من ارتأى حلا وسطاً وهو أن يعود الجيش إلى ثكناته وأن تتواجد حركة الضباط

الاحرار فى الحلبة السياسية كحزب سياسى له ما للأحزاب الأخرى وعليه ما عليها ، وهناك من بين المدنيين أيضاً ، من ارتأى حلا وسطاً : أن يعزل من الحلبة السياسية الأحزاب والقوى التى افسدت الحياة السياسية قبل الثورة ، وأن يسمح بالنشاط السياسى للقوى الجديدة التى كانت تعمل لتغيير النظام القديم وأن تتحالف هذه القوى مع حركة الضباط الاحرار وربما فى إطار جبهة وطنية .

لكن الصراع السياسى تفجر فى مارس ١٩٥٤ بإنفجار الانقسام داخل صفوف العسكريين من ناحية ، وبتكاتف صفوف المعارضة المدنية من ناحية أخرى .

فكان أن واجه «عبد الناصر» الجبهة العسكرية التى قادها زميلاه «محمد نجيب» و«خالد محيى الدين» ، وكان عليه أن يصارع زملاءه الضباط فى سلاح الفرسان الذين كانوا من أنصار العودة للحكم المدنى ، وكان عليه أن يواجه الجبهة المدنية التى نشط فيها الإخوان المسلمون بمظاهراتهم المؤيدة للواء محمد نجيب مثلما نشط الشيوعيون فى اتجاه تأسيس جبهة وطنية وكانت دعوة أساتذة جامعة الإسكندرية إلى عودة الجيش إلى ثكناته تعبيراً رمزياً عن موقف الجبهة المدنية . إذ أن أساتذة جامعة الاسكندرية انفسهم كانوا أول هيئة فى البلاد تؤيد الثورة فور اندلاعها .

وقد عالج «عبد الناصر» الازمة السياسية معالجة وقتية اشتملت على عنصرى الترهيب والترغيب ، فقام باعتقال الكثير من العناصر السياسية النشطة ، وبرر ذلك امام منتقديه بأنه إنما فعل ذلك حفاظا على الأمن العام ، وإزاء ضغوط زملائه فى سلاح الفرسان



محمد حسنين هيكل

أبدى «عبد الناصر» استعداده لإعادة البلاد للحكم المدنى إلى حد إعلانه لتكليف «خالد محيى الدين» بتشكيل وزارة تمهد لإجراء الانتخابات تحقيقا لذلك .

لكن إنهاء «عبد الناصر» للأزمة تم بانتقاله من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم ، وكان جنوده فى الهجوم بعضا من القوى الاحتمالية التى احتوت الطبقات الشعبية الرابضة فى قاع السلم الاجتماعى .

لجأ عبد الناصر إلى القوى العمالية التى كانت قد قدمت لتوها شهيدين من العمال (خميس والبقرى) أقر مجلس قيادة الثورة إعدامهما بعد إضراب عمال كفر الدوار فى سنة ١٩٥٢ ، لكنها فى نفس الوقت لم تكن تثق فى استعداد النظام القديم المحتمل استعادته لن يحقق لها الحد الأدنى من مطالبها الاجتماعية العادلة ، فكان استعداد قطاع هام من هذه القوى أن يراهن على استعدادات عبد الناصر لتحقيق التغيرات الاجتماعية المطلوبة حسبما اثبت بالبرهان حين أقدم على إصدار قوانين الإصلاح الزراعى فى عام ١٩٥٣ .

صحيح أن مدخل عبد الناصر إلى هذه القوى العمالية كان بعض أسوأ عناصرها من القادة النقابيين الانتهازيين ، إلا أن نجاحه فى تحريكها للخروج فى مظاهرات تدعو لاستمرار الثورة ما كان ليتم دون هذا التهيؤ الذى استجابت فيه لغريزتها الاجتماعية .

وبذا انتصر عبد الناصر فى المعركة فى لحظة تاريخية فاصلة فى عام ١٩٥٤ حيث طرحت قضية الديمقراطية للاختيار فى خضم الصراع السياسى . وقد صور الكثيرون الأمر باعتباره قد كان اختياراً بين الثورة الاجتماعية والليبرالية السياسية لكن تفاعلات تلك اللحظة التاريخية الفاصلة فى عام ١٩٥٤ كانت اكثر تعقيداً من ذلك ، فأولا لم تكن هناك صفوة سياسية موحدة الموقف إزاء تجربة الليبرالية السياسية السابقة على الثورة . بل كان انقسام الصفوة السياسية كبيراً بالدرجة التى جعلت مصير النظام كله معلقاً وفتحت الباب امام الثورة بل أن الذين قاموا بالثورة هم الضباط الأحرار وبالتحديد لأن عناصر الصفوة المدنية المتمردة على النظام كانت منقسمة على نفسها فلم تطرح بديلاً واحداً كما لم تنجح فى التكتل فى جبهة وطنية مدنية لتغيير النظام ، وكان ذلك واضحاً بالنسبة لعناصر مصر الفتاة والإخوان المسلمين والحركة الشيوعية ، بل وصل إلى صفوف الوفد من خلال الطليعة الوفدية والعناصر التجديدية الملتفة حول الدكتور محمد مندور .

وقد انعكس ذلك كله فى معركة ١٩٥٤ فكان هناك من يريد اعادة النظام السابق كما هو وكان هناك من يريد الثورة على أن تكون إسلامية وكان هناك من يريد الثورة والديمقراطية معاً . وحسبما يؤكد الدكتور لويس عوض فى كتاب «فاتكيوتيس» المعنون «مصر منذ الثورة» كان التيار الغالب من المثقفين يحلم بالثورة والديمقراطية معاً . وربما كان موقف خالد محيى الدين بالذات هو الأكثر تعبيراً عن هذه الحقيقة فقد كان الرجل راديكاليا اجتماعياً بالدرجة التى لاتسمح له بتبنى موقف الخصوم الاجتماعيين للثورة ، كما كان من الناحية السياسية أحد صناع الثورة إلى حد استحالة تصور تبنيه لليبر الية السياسية التى كانت قائمة قبلها بالضبط . ومع ذلك وقف الرجل فى أحد جانبى المعركة بما يشير إلى تعقد موقفه السياسى كفرد يعكس تعقد الموقف السياسى العام لجيل بأكمله .

ومن ناحية ثانية فإنه حتى بافتراض أن الاختيار المطروح كان بين الثورة الاجتماعية والليبرالية السياسية ، فإنه من المنطقى افتراض أن الاختيار يكون واضحاً فى تفصيلاته إذا ما وقع على الليبرالية السياسية التى كانت تجربة معاشة بمزاياها وعيوبها وافتراضات إصلاحها أما الثورة الاجتماعية فقد كانت احتمالاً محدود التفصيل لايدعمه من المؤشرات سوى قانون الإصلاح الزراعى وبعض التلميحات الاجتماعية الراديكالية ، ومن المؤكد أن التجربة الاجتماعية للثورة لم ترتسم ملامحها الواضحة إلا بعد سنوات من تلك اللحظة التاريخية وبإفتراض أن صورتها النظرية كانت منطبعة فى ذهن عبد الناصر فهى لم تكن كذلك فى ذهن بقية زملائه ، كما أنه من الخطأ المرادفة بين مكونات شخصية عبد الناصر وتجربة الثورة المصرية فى مجملها ، باعتبار أن فضيلة عبد الناصر الأساسية — حسبما يؤكد مراراً الأستاذ محمد حسنين هيكل — هى أنه رجل فهم الإمكانيات ووظفها ، اى أنه باختصار لم يكن كل من وقف ضد عبد الناصر فى تلك اللحظة عدواً للثورة ، ولم يكن كل من وقف معه ثائراً وذلك بسبب تعقيدات اللحظة نفسها .

ويشير الدكتور عصمت سيف الدولة (تطور مفهوم الديمقراطية فى مصر ، المستقبل العربى ، اكتوبر ١٩٨٣) إلى أن «الممارسات ذات الشكل الديمقراطى» فى الفترة ١٩٥٢ — ١٩٥٧ ومابعد ١٩٦٧ كانت «تدور فكراً وممارسة فى ذلك الهامش الذى تتركه معارك التحرر الوطنى وإرادة النصر ذات الأولوية المطلقة «ومنطوق هذه الإشارة صحيح فى مجملة ، لكنه لايورد «الإرادة السياسية» كواحد من مكونات الممارسة الديمقراطية حتى فى حدود الهامش المتروك . إذ تختلف الممارسات حتى مع توحد مساحات الهوامش . ولم يثبت تاريخياً أن الممارسة الديمقراطية كانت تستثير بالضرورة التدخل الأجنبى ، ثم إن الحصول على الاستقلال السياسى الكامل وغياب المعارك العسكرية للتحرر الوطنى لايعنيان بالضرورة أننا خرجنا من إسار الهامش إلى رحابة المتن لنصنع الديمقراطية التى نريد ، فالبنسبة لدولة من العالم الثالث تظل الحركة دائماً فى الهامش باعتبار موازين القوى الدولية وباعتبار أن الكفاح من أجل الاستقلال الاقتصادى هو مواصلة لمهمة التحرر الوطنى ، وبالتالى تظل مسئولية الاختيار قائمة حتى داخل الهامش . كذلك فإن تلك بالضبط هى الحجة التى قدمت لتبرير نواقص النظام الليبرالى قبل الثورة باعتبار أن الاحتلال البريطانى كان قائماً ولم يتح هامشاً كافياً لممارسة ديمقراطية أفضل . فهل أسقطت الثورة المسئولية عن رجالات العهد البائد ؟

وقد قدم الأستاذ محمد حسنين هيكل تفسيراً أو تبريراً مشابها لانحصار دائرة الديمقراطية السياسية فى ظل نظام ثورة يوليو ، ومفاد رأى الأستاذ هيكل أن مصر تعيش مرحلة انتقالية يتم خلالها على المستوى الاقتصادى إحداث التراكم الراسمالى للتنمية فى ظل تكوين غير مكتمل للطبقات الاجتماعية . وبالتالى فإن التكوينات السياسية داخل مجتمعاتنا تنطبع بطابع المرحلة وتغدو الأحزاب السياسية محدودة الأثر معبرة عن تيارات — فكرية — أكثر منها ممثلة لقوى اجتماعية عريضة بما لايتيح مجالاً متسعاً لتوافر نظام ديمقراطى يقوم على الشرعية الدستورية ، فتلك هى المرحلة التى «يبدو فيها دور الجيوش باعتباره الشىء الوحيد الباقى والدائم .. وأى كلام عن التنظيم — السياسى — خارج هذه المرحلة يكون خطأ . فالناس مثلاً يلومون عبد الناصر لعدم تكوينه تنظيمات قوية ... عبد الناصر كان يتكلم عن الديمقراطية يقول : إن مجانية التعليم أو حق العمل بالنسبة لى أهم من أى مظهر ديمقراطى ولم يتخف أو لم يتوار وراء قضية الديمقراطية ، بل قال بوضوح إن هناك أساساً اجتماعياً للديمقراطية» .

وقد لانختلف مع الاستاذ هيكل فى مقدمات نظريته الكلية فى شقيها الاقتصادى (مرحلة انتقالية يحدث فيها التراكم الراسمالى للتنمية)

والاجتماعى (عدم اكتمال بروز الملامح المنفصلة للطبقات الاجتماعية) وفى حالة مصر كانت الحقبة الناصرية — للمرة الثانية البارزة فى تاريخ مصر المعاصر بعد حقبة محمد على — دفعة قوية فى طريق إحداث التراكم الرأسمالى وإسهاماً ملموساً فى بلورة الطبقات الاجتماعية .

وإذا تناولنا الديمقراطية بمدلولها الاجتماعى الأكثر شيوعاً ( درجة أكبر من العدل فى توزيع الثروة الوطنية ) فإن نظام ثورة يوليو ١٩٥٢ تكون له الكفة الراجحة — على النظام السابق . أما حين تناول الديمقراطية بمدلولها السياسى الأكثر شيوعاً ( الحريات العامة — والتنظيمات السياسية ) فإن كفة نظام الثورة لا تصبح هى الأرجح . فهل كان ذلك حقاً استجابة لضرورات « المرحلة التاريخية » وحسب ؟ أم أن للاختيار الذاتى للقيادة السياسية للنظام — عبد الناصر وهيكل وآخرون — دوراً فى ذلك ؟ حقاً يجب النظر إلى موقف ثورة يوليو من الديمقراطية السياسية فى ضوء حقائق « موضوعية » مثل الفشل الاقتصادى والاجتماعى لنظام الليبرالية السياسية قبل الثورة ، وكذلك ضرورة اللجوء لإجراءات قمعية ضد الفئات المسيطرة والمضارة من اجراءات الثورة . لكن ألم تكن هناك بجانب ذلك حقائق « ذاتية » خاصة بالتكوين السياسى والعسكرى للرئيس عبد الناصر نفسه ، ونوع المستشارين المؤثرين على قراراته السياسية — ومنهم الأستاذ هيكل نفسه بأفكاره هذه ؟

لو أن الاختيار الذى واجهته الثورة كان أن تكبح طموحاتها فى التنمية والعدل وتوفر عوضاً عنها ديمقراطية سياسية يحتفظ فيها أصحاب الثراء بنفوذهم السابق وتتمتع فيها أقلية من المثقفين بترف حرية الكلام على حساب توفير الطعام لأغلبية الشعب ، لما تردد أى مؤمن بمصلحة الأغلبية فى إضفاء الشرعية على بعض الإجراءات القمعية لنظام الثورة . لكن الاختيار الفعلى الذى واجهته الثورة لم يكن مطلقاً على هذا النحو .

فرغم صدامها المحتوم مع قوى النظام القديم احتوت الرقعة السياسية لمجتمع ما قبل الثورة على مجموعة من القوى التى كانت تقف موضوعياً على أرضية التغيير الاجتماعى الذى أحدثته الثورة ( الإخوان المسلمون — مصر الفتاة — الشيوعيون — يسار حزب الوفد ) . وقد ساهمت هذه القوى — برجالها داخل الضباط الأحرار ونشاطها السياسى التحريضى — فى اندلاع الثورة ، وبادرت بعد نجاحها للتعاون معها سياسياً فى إطار جبهوى واسع . لكن الثورة — وفى سياق تصفية رجالاتها لبعضهم البعض — رفضت أن تكون لهذه الجماعات تنظيماتها السياسية المستقلة ولم ترض بأقل من تصفية هذه التنظيمات وانخراط افرادها فى صفوف تنظيمات الثورة المحدثة ( هيئة التحرير ـ الاتحاد القومى ـ الاتحاد الاشتراكى ) ولم تكتف الثورة بتأييد هذه الجماعات لخطها العام . بل أنكرت عليها حق النقد لبعض التفصيلات داخل هذا الخط فكاد منطق الثورة أن يكون « من ليس معى فى كل شىء فهو ضدى فى كل شىء ! .

أنهت الثورة النشاط السياسى للأقطاعيين والرأسماليين لكنها عاملت بنفس الطريقة أية محاولة للنشاط فى صفوف العمال والفلاحين . وقد انطوى هذا الموقف على خطأ نظرى ونتائج عملية خطرة . فمن الناحية النظرية فات الثورة أن توزع أراضى سراج الدين باشا — مثلاً — على الفلاحين يستلزم ايضاً توزيع سلطته السياسية على نفس الفلاحين . وقد لعبت الإجراءات التعويقية للنشاط السياسى فى صفوف الفلاحين والعمال بالذات دوراً كبيراً فى طمس تمثيلهم السياسى بحيث لم يعد فى مصر حزب يدعى تمثيل هذه الفئات ، بل نجد على الأكثر « تيارات » كما يقول الأستاذ هيكل .

إن الاتساق النظرى لتجربة ثورة يوليو كان يفترض اتساع نطاق الديمقراطية السياسية المتاحة للفئات التى عملت الثورة لصالحها كلما اتسع نطاق الإنجازات الاجتماعية التى حققتها لصالح هذه الفئات . لكن ما حدث كان العكس على طول الخط وتولدت قاعدة بمقتضاها « اطراد تقييد المبادرات السياسية الشعبية مع اطراد تحقيق المكاسب الاجتماعية والوطنية » على حد تعبير المستشار طارق البشرى . والنتائج العملية التى ترتبت على ذلك كانت أن الصراع بين الثورة وخصومها لم يكن فى الشارع — الذى كان فى أغلبه يؤيد الثورة بقوة العاطفة الوطنية والإجتماعية لا بقوة التنظيم السياسى — بل أصبح الصراع داخل المؤسسات السياسية والاقتصادية التى لهؤلاء الخصوم دراية بخباياها حتى انهم تمكنوا فى النهاية من الاستيلاء عليها إثر وفاة جمال عبد الناصر .

وموقف عبد الناصر من المسألة الديمقراطية كان حاسماً فى كل مراحل الثورة أثناء حياته .

إن العداء للنظام الليبرالى قد مثل الخلفية الرئيسية للفكر السياسى لعبد الناصر وبرر له أمام نفسه وأمام الناس تجاوزاته السياسية الخاصة حين وصل للسلطة . ففى خضم أحداث أزمة مارس ١٩٥٤ التى حاول فيها « عبد الناصر » كل الحيل السياسية لمنع العودة إلى النظام القديم تعرضت تصرفاته السياسية أثناء الأزمة لانتقاد بعض زملائه المدنيين فى مجلس الوزراء الذى ترأسه . فحسب ما يحكى عبد اللطيف البغدادى فى مذكراته ( روزاليوسف ١٩٧٧/٧/٤ ) : « تكلم الدكتور عبد الجليل العمرى عن كيفية استمرار الحكم والناس تعتقل دون تحقيق فرد عبد الناصر أنه سبق فى عهد ما قبل الثورة أن أعتقل ما يقرب من ٨ آلاف معتقل وأن ذلك حدث فى ظل الحياة النيابية » .

وبعد انتصار عبد الناصر فى تلك المعركة ، وبتعمق التجربة الوطنية والاجتماعية لثورة يوليو تحت قيادته ، بلور مفهوم الحرية الاجتماعية فى مواجهة الدعوة الليبرالية للحرية السياسية ، وقد استمر « عبد الناصر » متمسكا بهذا المفهوم حتى حين فرضت عليه ظروف ما بعد هزيمة ١٩٦٧ وما ولدته من حركة شعبية ضاغطة فى سبيل التغيير أن يراجع قياسه للأهمية النسبية للحرية السياسية . ففى اجتماع مجلس الوزراء بتاريخ ٢٤ مارس ١٩٦٨ ( عبد المجيد فريد ، أوراق عبد الناصر السرية ، ٢٣ يوليو ، ١٩٧٩/٨/١٣ ) تحدث الدكتور حلمى مراد قائلاً أن : الحرية الاجتماعية وحدها لا تكفى فالحرية السياسية تحقق شيئا هاما هو المشاركة فى الرأى والمساهمة فى حكم البلاد . فرد عليه عبد الناصر بقوله : « فيما يختص بموضوع الحريات هناك ناس يسيطر عليهم مفهوم الليبرالية ويطالبون بنظام سياسى به حزبان أو النظام الذى يسمح بعدة أحزاب . ولو انى ارى أن الأنسب فى الوقت الحاضر هو تحالف قوى الشعب العامل لأننا لو دخلنا فى موضوع الليبرالية قد نتعرض لصراع دموى مع بعض الفئات كالعمال وذلك أثناء صراعهم ودفاعهم عن حقوقهم . كما انى مازلت مقتنعا بأن الحرية الاجتماعية هى أساس الحرية السياسية وهذا ما نص عليه الميثاق ..» .

ومع ذلك فمن الأنصاف القول بأن السلوك السياسى لعبد الناصر فى تلك الفترة قد طرأ عليه قدر من المرونة فيما يخص الممارسة المحدودة للحرية السياسية فى الإطار العام للنظام . فقد قدم عبد الناصر برنامج ٣٠ مارس الذى مثل من الناحية النظرية اعترافا تاريخيا بأهمية قضية الحرية السياسية دون اضطرار لتبنى الإطار الليبرالى لممارستها .

لكن مشكلة عبد الناصر وقتئذ لم تكن ثباته النظرى على مفهوم الحرية الاجتماعية بقدر ما كانت الاستمرار « المؤسساتى » لممارسات النظام الذى بناه قبل ١٩٦٧ . ومن الطريف لتوضيح هذه النقطة استحضار ما وصفه به الدكتور عبد الوهاب البرلسى ( روزاليوسف ١٩٧٥/٩/٢٩ ) وهو أحد الوزراء المدنيين الذى فاقت نسبتهم للمرة الأولى نسبة الوزراء العسكريين ( ٦٠,٦٪ فى مجلس وزراء ١٩٦٨ بالمقارنة بـ ٣٤,٤٪ فى مجلس ١٩٦٧ ) : « لم يكن عبد الناصر طاغية كما يظن بعض الناس . كان دمث الخلق ، مهذبا ، حازما ، واضحا ، صريحا ، يتفهم ما يعرض عليه ثم يصدر قراره فيه . كان إذا روجع فى قراره يفكر ثانية ويقنعك بوجهة نظره أو يتخلى عنها ، إلا أن البعض سامحهم الله كان يفضل الموافقة على المناقشة » .

وقد عالج كتّاب مثل « كمجيان » و « هالبرن » هذه المسألة من زاوية الموقع المركزى للزعامة ذات الشعبية الهائلة ( الكاريزما ) فى النظام السياسى ، وأثرها على التنظيم السياسى فيه ، ومدى مسئوليتها إزاء الجمهور الأوسع فى وجود العلاقة المباشرة بين هذا الجمهور والزعيم السياسى ولا شك أن « كاريزما » عبد الناصر كانت الخلاصة المكثفة لإنجازاته الاجتماعية والوطنية فى نظر شعبه ، ولكن ترجمتها على مستوى التنظيم السياسى كانت فى غير صالح النظام نفسه حيث فشل « عبد الناصر » فى محاولاته المتكررة لبناء تنظيم سياسى ذى جذور شعبية ، وقد استمرت محورية رئيس الجمهورية فى النظام السياسى المصرى باستقرار هذا التقليد حتى مع عدم وجود عنصر « الكاريزما » . وهذا بالضبط هو ما مكن الرئيس أنور السادات بعد ذلك من تسريع تحويل دفة النظام فى اتجاه اجتماعى وسياسى مخالف . وهو نفسه ما يجعل ابصار أطراف الصراع السياسى فى مصر اليوم معلقة بالرئيس « مبارك » ، ومترقبة لتوجهاته رغم وجود تجربة سياسية يفترض فيها التعددية .

وهذه ظاهرة ذات خلفيات أبعد فى تاريخ مصر وغيرها من المجتمعات التى عرفت نطاقا واسعا من الاستبداد . إنها ظاهرة تركز السلطة فى يد رئيس الدولة وإحتداد المركزية فى التعامل مع قضايا المواطنين سواء كانت إجتماعية عامة أو فردية خاصة . فحتى السلطة

الموزعة إلى مستويات أدنى فى الإدارة الحكومية تصبح أيضاً سلطة مركزة بمعنى أن كل رئيس إدارة يصبح رئيس دولة فى محيطه الصغير . وبذا تنتفى الطبيعة الموضوعية عن المنصف الرئاسى وتتقمصه الطبيعة الشخصية ، بمعنى أن المنصب وصاحب المنصب يصبحان مترادفين ، وهو ما يؤدى إلى إنتشار ظواهر الثناء الفردى والتمسح فى أعتاب الرؤساء بحثاً عن المصلحة الفردية مشروعة كانت أو دونما إستحقاق . وتكفى نظرة عابرة على أى صحيفة عربية للدلالة على المكانة البالغة التى يتمتع بها رؤساء الدول العربية دون فارق كبير يعكس إختلاف أنظمتهم السياسية . والمواطن العربى يعرف مقدماً أن أخبار رئيس الدولة — بغض النظر عن أهمية الخبر نفسه — ستحتل عناوين الصحف والبنود الأولى فى نشرة الأخبار الإذاعية والمرئية .

وعلى المستوى السياسى تتولد عن ذلك ظاهرة بارزة تصبح بموجبها شئون الدولة والمجتمع الكبيرة والصغيرة شأناً خاصاً لرئيس الدولة ، لا بمعنى المسئولية المتضمن فى عبارة عمر بن الخطاب الشهيرة « لو عثرت بغلة بشط الفرات لسئلت عنها يوم القيامة لماذا لم تسو لها الطريق يا عمر » وإنما بمعنى التدخل فى الصغائر وأفتراض أن ليس فى الدولة أية أجهزة سوى رئيس الدولة نفسه . ففى ظل النظام الليبرالى الذى عرفته مصر قبل ١٩٥٢ والمفترض فيه التعددية السياسية وانتشار السلطة كان رئيس الدولة — الملك — يجسد هذه الظاهرة على أبلغ الوجوه . فحسبما ذكر كريم ثابت المستشار الصحفى للملك فاروق فى محكمة الثورة .



فؤاد سراج الدين

« الملك كان بيعرف كل شىء .. وكان بيستشار فى كل شىء ويطلب إذنه فى كل شىء فى عهد جميع الوزارات .. ما كانش فيه عمل بيتعمل فى الحكومة إلا بعد إستئذانه أيا كان هذا العمل . مش بس إنشاء كوبرى أو مستودع أو غيرها من الأعمال الكبيرة اللى طبيعى انه يعلم بها ، وإنما ترشيح مدير التنظيم كان يعرض عليه وهل يوافق أم لا . قنصل مصر فى ليفربول عاوز ١٥ يوم أجازة علشان أمه عيانه . حركة ترقيات البوليس بموافقته ، تغيير الملابس الشتوية بالصيفية للجيش والبوليس . كيف كان يعرض عليه كل هذا ؟ جدول أعمال مجلس الوزراء من أيام الملك فؤاد كان بييجى إلى السراى قبل الجلسة بأيام وجرت العادة على هذا منذ سنة ١٩٢٤ إلى عام ١٩٥٢ . وكان بيرفع جدول أعمال مجلس الوزراء للملك يطلع عليه والمسألة اللى عاوز يأخرها يأخرها واللى عاوز ينظرها تنظر . وكان هذا بيحصل فى كل العهود ، عهود الأغلبية وغير الأغلبية ( جمال سليم ، البوليس السياسى يحكم مصر ١٩١٠ — ١٩٥٢ ، دار القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٤ ) .

ولعل عام ١٩٢٤ المذكور فى العبارة السابقة هو نقطة البداية للتعايش بين الافتراض النظرى لإنتشار السلطة والممارسة الفعلية لتركزها فى عصر الاستقلال السياسى فى مصر الحديثة ( قبل ذلك كان تركز السلطة أمرا سائداً بالمثل ) . إذ اصطدمت فى هذا العام حكومة سعد زغلول المنتخبة بالأغلبية الشعبية برغبات الملك فؤاد فى الاستئثار بجانب من السلطة ( مثل تعيين رجال السلك الدبلوماسى والإتصال بالحكومات الإجنبية ) ارتأت الحكومة انه حق للحكومة المنتخبة وليس لرئيس الدولة . وبإصرار سعد زغلول لجأ الطرفان للتحكيم القانونى الذى جاء فى صالح الحكومة ، لكن بعد سقوط وزارة سعد زغلول فى نفس العام حدث الإنتكاس الذى لم تشف منه مصر بعد ذلك .

وباندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ واستقرار الرئيس عبد الناصر فى موقع رئاسة الدولة — وبغض النظر عن إستخدامه لهذا الموقع فى تحقيق إنجازات اجتماعية لمصلحة الأغلبية الشعبية — تدعمت هذه الظاهرة . إذ حسبما يشير الكاتب المستشار طارق البشرى : « اعتمد تنظيم بناء الدولة على الثبات الكامل لرئاسة الجمهورية مع كثرة التعديلات فيما عداها فكان من الطبيعى أن يستقر فى الأذهان والنفوس أن رئيس الجمهورية هو مصدر الشرعية السياسية والدستورية وأن تبدو سلطته تتسم بما يشبه الأبدية وأن يبدو هو كالنجم القطبى

بعيداً ظاهراً لا يتغير مكانه وكل شيء من حوله ومن تحته يدور ... إن أخطر القرارات السياسية التى اتخذها النظام الناصرى والتى ترتبت عليها التحولات السياسية والاجتماعية والتاريخية الكبرى قد رسمها واتخذها رئيس الجمهورية بجهازه الحاكم ولا يلحظ أن كان للتنظيمات الشعبية اثر فى اتخاذ اى من تلك القرارات ( تأميم القناة — الوحدة — التأميم ) بل انها قد اتخذت فى فترات كاد التنظيم السياسى فيها أن يكون غائباً عن الوجود ( طارق البشرى ، الديمقراطية والناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٢٩ و ٣٥ ) .

وقد ادت هذه الظاهرة إلى نتائج أشد خطورة على مستوى الدور الذى يتصوره المواطنون لانفسهم فى المجتمع والدور المتصور أن تضطلع به الأجهزة السياسية فى هذا المجتمع . وتلك هى النتائج التى يلخصها الدكتور الشافعى بشير على الوجه التالى :

« منذ عام ١٩٥٦ توجد فى مصر ظاهرة سياسية — اجتماعية تعود عليها الناس . إذ ما أن يعلن أن رئيس الجمهورية سيلقى خطاباً هاماً فى مجلس الأمة أو مجلس الشعب أو فى محفل ما حتى تعبأ كل أجهزة الإعلام للتمهيد لخطاب الرئيس الهام . فإذا ما كانت ساعة القائه التف الناس حول أجهزة الإذاعة والتليفزيون وهم يتوقعون سماع شيء جديد على ساحة القرارات المصرية ، وغالباً ما يتضمن خطاب الرئيس القرارات الخطيرة التى لم يسبق أن تهيأت لها أذهان الناس من خلال مناقشات فى مؤسسات دستورية أو وسائل إعلامية . ولهذا استقر فى يقين الشعب أن رئيس الدولة هو صانع القرارات ومصدرها . وهو صاحب المبادأة فى التصرف وما مجلس الامة او مجلس الشعب او مجلس الشورى او مجلس الوزراء إلّا مجالس تابعة للرئيس ومؤيدة له على طول الخط . ولم يوجد فى التجربة المصرية واقعة واحدة عرض فيها الرئيس امراً ثم نقضته أو رفضته هذه المجالس . ونفس الامر يقال عن وسائل الإعلام التى لم تفعل شيئاً إلا تأييد كل ما يقوله الرئيس خطأ كان أم صواباً » ( د. الشافعى بشير ، التجربة السياسية المصرية خلال الـ ٢٥ سنة الماضية ، الشعب ، ٧ — ٧ — ١٩٨١ ) .

وبمجيء الرئيس السادات للحكم وإعلانه عن نظام سياسى يقبل التعددية السياسية ( منابر ثم احزاب ) افتراض الكثيرون أن ذلك سيؤدى بالضرورة لقدر من إنتشار السلطة وبالتالى الحد من تركز السلطات فى يد رئيس الدولة . لكن التجربة العملية اثبتت عكس ذلك على طول الخط إذ بقى التركز على ما هو عليه بل وازداد حدة فى بعض الأمور نتيجة للمزاج النفسى للرئيس السادات القائم على محور الافتراض بانه كبير العائلة . وقد اتضح ذلك ابرز ما اتضح فى قرارات الحرب والسلام التى انبنت على التوجه الذاتى للرئيس وبغض النظر عما لقيته تلك القرارات من تأييد لاحق .

والخلاصة بشأن العلاقة بين ثورة يوليو والمسألة الديمقراطية هو انه ليست هناك خلاصة واحدة بهذا الشأن . ذلك أن هناك اكثر من وجهة نظر فى تقويم الموضوع كله . ولكل وجهة نظر تحيزها المرتبط بالمنطلقات الفكرية وبالمصالح الاجتماعية بل واحياناً بالعلاقة الشخصية بنظام الثورة بالنسبة لمفكرى الجيل الأكبر فى مصر .

فالخلاصة التى بلغها الدكتور عصمت سيف الدولة مثلاً فى شأن تقويم ديمقراطية الثورة من عدمها هى : « يتوقف الحكم على ما إذا كانت تلك الفترة فترة ثورة أم فترة حكم ... إن كانت حكماً مقيداً بشرعية موضوعة له فهى دكتاتورية . وإن كانت ثورة تطور المجتمع جذرياً وتتخذ من متطلبات التطور مصدراً لوثائق شرعيتها فهى ثورة ديمقراطية » . وهنا يلمح المرء تبسيطاً لظاهرة معقدة . فالثورة والحكم لا ينفصلان . لأن الثورة هى العملية التى ترسم خطوط التطور ، والحكم هو الأداة التى تسير فوق الخطوط مثبتة اياها فى ارض الواقع . صحيح أن هامشاً مقيماً يقع دوماً بين المثالية الثورية والحكم الواقعى ، مقدماً بعض التبرير لتجاوزات كل الثورات عبر التاريخ البشرى . لكن تضييق هذا الهامش يظل فى حد ذاته مهمة ثورية بقدر ما أن توسيع هامش التحرير والاستقلال يمثل مهمة ثورية .

وإذ يقع تقويم تجربة ثورة يوليو بين شقى رحى انصارها المتعصبين وخصومها الغاضبين ، يكون من الصعب النظر الموضوعى فى شأن العلاقة بين نظام الثورة والمسألة الديمقراطية . لكنه من الضرورى الاقتراب من الموضوع بأكبر قدر من التجرد ، ووضع نتائج المحاولة بين يدى الجيل الأصغر من شباب مصر حتى يصل لتقويمه الخاص لهذا الأمر فى

ضوء مصالحه المستقبلية جنباً إلى جنب مع الحقائق والاجتهادات التاريخية .

فقد كان للثورة انحرافها الموضوعى بشأن قضية الحرية السياسية التى ضربت بها عرض الحائط وطرحت الحرية الاجتماعية بديلاً عملياً لها برغم الإدعاء النظرى حول تكامل نوعى الحرية . وبالتأكيد فإن نظام الثورة لم يكن أول من ادخل القمع السياسى إلى مصر . إذ قام بهذه المهمة انظمة تاريخية سابقة تشمل النظام الليبرالى السابق على الثورة . لكن نطاق التنكيل بالخصوم السياسيين فى ظل الثورة كان واسعاً بدرجة استفزازية تعبر عنها بعض القضايا السياسية التى تعرض المتهمون فيها لأنواع من التعذيب البشع . وتلك مسالة واقع لا يمكن شطبه من صفحات التاريخ بجرة قلم مهما كان صاحبه متفلسفاً وقادراً على التبرير .

والمشكلة الآن ليست فى أن خصوم الثورة يهاجمون هذه الممارسات . فهذه الممارسات لابد أن تهاجم أيا كانت مبررات ودوافع المهاجمين . ولكن المشكلة الحقيقية هى أن انصار الثورة يتصورون أن تبرير هذه الممارسات يمثل جزءاً من أجزاء الدفاع الواسع عن الثورة وإنجازاتها . لكن الفارق الواضح بين الإنجازات والإنحرافات يفترض موقفاً اكثر تمييزاً حتى لا يصبح أعداء الثورة هم فقط المعنيين بالدفاع عن الحرية السياسية . ويبقى أن هؤلاء الاعداء إنما ينطلقون فى هجومهم على الثورة من إنحرافهم الخاص الذى يعميهم عن البحث فى صور القمع السياسى قبل مجىء ثورة يوليو وبعد مغيب جمال عبد الناصر . وبذلك ترتبط دعوتهم للحرية بمصالحهم الإجتماعية التى ضربتها الثورة ، ويصبح الدفاع المقصود هو عن هذه المصالح لا عن الحرية فى إطلاقها .

والدفاع عن ثورة يوليو له اشكال عديدة لعل اكثرها خطأ من الناحية المنهجية هو الدفاع بأسلوب العين بالعين والبذاءة بالبذاءة ، وهو الأسلوب الذى يلجأ إليه بعض انصار الثورة فى مواجهة شراسة هجوم خصومها . فالدفاع الصحيح عن الثورة اليوم إنما يكون فى حدود عدم تكرار الأخطاء التاريخية وإرساء تقاليد ديمقراطية للمجتمع المصرى يمتثل لها كل الفرقاء المتصارعين . أما منهج الدفاع الابقى والأكثر تاثيراً فله جانبان ... جانب « الدفاع التاريخى » الذى ينشد وضع ثورة يوليو بمزاياها وعيوبها فى موضعها الصحيح من التاريخ المصرى بأقل قدر من التحيز لها أو عليها ( وقد لا يتحقق ذلك إلا إذا إنتشرت فى مصر بالفعل قيم الموضوعية الفكرية كجزء من تجربة ديمقراطية متنامية ) . والجانب الثانى هو ما يمكن ان نسميه « بالدفاع الحيوى » الذى يعنى من الناحية الموضوعية إستمرار كل ما كان إيجابياً فى فكر الثورة وفعلها وتطويره بمراعات تطورات العصر وبالتخلص من إنحرافات الثورة فى شجاعة . أما من الناحية الذاتية فإن الدفاع الحيوى إنما يعنى أن يكون المدافعون الموضوعيون عن ثورة يوليو من نوعية مخالفة لخصوم الثورة المتحيزين ولأدعياء الثورة المنتفعين ولأنصار الثورة المكابرين .

هذا هو التحدى المطروح على الأجيال الشابة فى مصر والذى يستلزم زمناً لإتمام مواجهته . ولما كان الزمن يمثل إعتباراً هاماً فى إنجاز كافة المهمات فإن الفيصل فى الأمر هو كيف يستخدم الناس الزمن . ولهذا تظل لدى المرء امنية عزيزة تتمثل فى أن ينجح ابناء تجربة ثورة يوليو فى الإنجاز السريع لمهمة نقد النفس واستدراك التجاوزات لكى يتسنى لهم متسع من الوقت يقدحون فيه العقل لرسم صورة المستقبل الذى يريدون بوضوح وواقعية . ذلك المستقبل الذى يفترض أن روح يوليو ستسرى فيه دوماً ، لكنه سيكون جديداً تماماً .■



# لطيفة الزيات


استاذ الأدب الانجليزى والناقدة المصرية المعروفة بكتابها عن نجيب محفوظ « الصورة والمثال » والروائية صاحبة «الباب المفتوح» ومجموعة «الشيخوخة» .


قد توقفت طويلا عند الجديد فى أدب كتّاب الستينيات ، وترسخ عندى على مر السنين الانطباع بأن الجديد فى أدب هذه المجموعة من الكتّاب لا يمثل فى تقنيات جديدة بمدى ما يتمثل فى منظور جديد للحقيقة تخدمه وتكرسه هذه التقنيات القائمة على التعدد والاختلاف .

وفى هذه الدراسة أحاول أولا أن أسجل انطباعاتى عن هذا المنظور الجديد للحقيقة ، وأحاول ثانية اختبار مدى صلاحية هذه الانطباعات على نص ستينى معين .

كتاب الستينيات ومن سبقهم من الكتاب وأسباب هذا البحث المحموم عن أساليب فنية جديدة . كان المنظور إلى الحقيقة قد عانى تغيرًا واضحا ، وكان منظور كتاب الستينيات إلى الحقيقة قد تغيّر وأصبح بالضرورة معاديا للمنظور السائد للحقيقة والمتضح فى كتابات من سبقهم من كتاب حتى نهاية الخمسينات .

• • •

تبلورت فى مصر عبر فترة الستينيات متغيرات على نطاق الواقع الموضوعى وعلى نطاق رد الفعل الفردى لهذا

# ادب الستينيات .. ومنظور

**مراجعة للخطوط العريضة لتيار الأدب الجديد الذى إزدهر على أيدى من أسماهم النقد « أدباء الستينيات » .**

**مثال للدراسة مجموعة إبراهيم أصلان الأولى « بحيرة الماء » بإعتبارها تصلح تعليقاً على مقولة الناقدة الكبيرة عما أسمته « طبيعة الحقيقة » .**

وقد اخترت أن يكون هذا النص هو المجموعة القصصية « **بحيرة المساء** » ( ١٩٧١ ) لإبراهيم أصلان ، رغم إدراكى أن الرواية ببنيانها الضخم تشكل أرضا أفضل لاختيار صلاحية انطباعاتى . وجاء هذا الاختيار نتيجة لأن معظم قصص **بحيرة المساء** تصدر تعليقا على طبيعة الحقيقة ، سواء جاء هذا التعليق مباشراً أو غير مباشر .

• • •

أعلن كتّاب الستينات القطيعة مع أدب الفترة التى سبقتهم ، وأعلنوا أكثر من مرة أنهم يأتون بالجديد الذى يتطلب كتابة جديدة من جانب الكاتب وتلقيا جديدا من جانب القارىء ، وخرجوا بقصص كثيرا ما اشتكى الناس من غموضها . ولم يفهم الناس أسباب القطيعة وتتالت الاتهامات بأن كتاب الستينيات ينقلون عن الغرب بلا تمييز . وبالتدريج اتضحت أسباب القطيعة بين

الواقع . ولن أتطرق إلى طبيعة هذه المتغيرات هنا حيث لا يتسع المجال لتعدادها وتوصيفها . وفى مجال الأدب انعكست هذه المتغيرات المادية والمعنوية على مستوى القص ، وفصلت ما بين مرحلتين من مراحله ، المرحلة السابقة على أواخر الخمسينات والمرحلة اللاحقة عليها . وفى المرحلة الأولى انطوت رؤية الكاتب للواقع الذى يعيش فيه على نوع من الفهم وعلى حد أدنى من التصالح مع هذا الواقع ، أياً ما بلغ عنف اختلاف الكاتب معه ، وعنف انتقاده له ..

فالواقع الخارجى بدا ، إذ ذاك ، واقعا مفهوما يمكن التأثير فيه والتفاعل معه بغية تغييره إلى الأفضل . وبدا الواقع إذذاك واقعا عقلانيا ومبررا مبنيا على السببية ، وعلى العلاقة الجدلية بين الأسباب والمسببات التى إن أزيلت تغير المجتمع إلى الأفضل . وتلقت الأسئلة إذ ذاك إجاباتها ، وأسباب التخلف فى

## جـديـد للحقيقـة

الواقع مرصودة ومعروفة وطرق تجاوزها مرسومة ومحددة . كما بدت علاقة الفرد بهذا الواقع علاقة جدلية قائمة على التأثر والتأثير ، ودور الفرد يمكن أن يكون فاعلا وإيجابيا . وبدت كليات هذا المجتمع كالانتماء والوطنية مسلمات لا تناقش .

وفي ظل هذه الرؤية للواقع الخارجي تسنى للكاتب الكثير مما لم يتسن لكاتب الحداثة ، وفي قصه غلبت الحقيقة الموضوعية على الحقيقة الذاتية ، والحقيقة الخارجية على الحقيقة الداخلية ، وبدا وجود الواقع الموضوعي وجوداً كبيرا وجاثما على الإنسان كما يبدو في روايات نجيب محفوظ ، ووجودا قابلا للتغيّر والتطور كما يبدو في بعض الروايات الأخرى . وقد يقف الكاتب من مادته موقف المتفرج المحايد كما يقف نجيب محفوظ وقد يقف موقف الفاعل المندمج كما فعل يوسف إدريس أحيانا . وفي كل الحالات يبقى الواقع **الموضوعي** قائما بذاته كحقيقة موضوعية مستقلة عن ذاتية الكاتب في هذا العالم الفني المتوازن الذي هو عالم رواية ما قبل الحداثة .

وضاعف هذه الرؤية للواقع تماما أو كادت مع قص الحداثة وحدثت قطيعة ما بين الكاتب الفرد من ناحية وبين واقعه الموضوعي من ناحية ، وبدا هذا الواقع الموضوعي مفتقرا إلى المنطق وإلى السببية التي تجعله مفهوما ، واستعصى بذلك على الفهم ، واندحرت الكليات أو كادت ، ولم يتبق للكاتب إلا الجزئيات ينسج منها عالم القصص . وبدا الواقع الخارجي معاديا ومهددا للفرد ، وتراجعت الحقيقة الموضوعية **أمام الحقيقة الذاتية** وتجاوز الأمر هذا الوضع بمساءلة الحقيقة ذاتها .

يتساءل كمال في ثلاثية نجيب محفوظ : « ماهي الحقيقة ، ما هو أي شيء » ولكن سؤاله يبقى محاصرا في عالم منظم وطيد الأركان له كلياته ومقدساته ومطلقاته . أما في رواية الحداثة فينهار هذا العالم المنظم ويصبح سؤال ما هي الحقيقة سؤالا ينطوي على معاناة حقيقية . وتصبح الحقيقة عند كتاب الستينات حقيقة ذاتية ونسبية وهشة تفتقر إلى التبرير ، وحقيقة جزئية معقدة ومتعددة الأوجه ، وما من زاوية رؤية وحيدة كفيلة بالإحاطة بها . وتتعدد زوايا الرؤية بدلا من الزاوية الواحدة سواء أكان الراوي واحدا أم تعدد الرواة ، وتتعدد مراكز السرد بدلا من المركز الواحد ، وما من حدث واحد موحد ووحيد ينفرد بالنص الذي تتعدد مراكزه ، وتتعدد أحداثه ، ويكتسب صفة بانورامية ملحمية واضحة وتتعدد الأزمنة والأساليب التسجيلية منها والوثائقية والغنائية .

إبراهيم أصلان

ولأن الواقع الموضوعي يبدو مُهددا ومعاديا ، ولأن رؤية الشخصيات ورؤية الرواة مهما تعددوا تبقى رؤية ذاتية نسبية تفتقر إلى اليقينية .

ولأن الحقيقة الذاتية تبدو معقدة ومتعددة الأوجه ، لكل منها صلاحيتها التي لا تلغي صلاحية الأخرى يتحكم الذاتي في الموضوعي ويبتلعه ، ويصبح الذاتي في حد ذاته قيمة جمالية مطلقة ولأن الذاتي الوجداني لا تحده حدود موضوعية ، ولا يقوم بالضرورة على منطق خارج على منطقه ، يتسم العمل بالغموض أحيانا ، وتفتقر الأحداث إلى التبرير ، ويصبح الغموض بدوره قيمة جمالية مطلقة ، وتنشط المقولات النقدية النظرية عن ضرورة تدمير المرجع أو الواقع الموضوعي الذي يصدر عنه العمل ، وعن جماليات الغموض وما إلى ذلك .

• • •

استند العالم القصصي حتى نهاية الخمسينات على أقل تقدير في مصر إلى قانون السببية . وترتبت النتائج ترتبا حتميا على المقدمات . وأتى مسار التطور

فى هذا العالم القصصى محكوما بالدوافع الخارجية والداخلية للشخصية . ومن ثم يأتى العالم القصصى مفهوما ومقبولا ومبررا له قوانينه الخاصة التى يخضع لها والتى تستمد أهميتها من كونها قوانين كلية ، سواء على المستوى الإبداعى أو مستوى الواقع .

وغالبا ما استند هذا البنيان القصصى على منظور أو رؤية معينة للحقيقة . والحقيقة كما رآها معظم الكتاب ، قبل تجريب نجيب محفوظ فى المرحلة **من اللص والكلاب إلى ميرامار** ، وحتى نهاية الخمسينات هى أولا حقيقة موضوعية قائمة فى حد ذاتها وفى استقلال عن ذاتية الإنسان ، وهى ثانية حقيقة كلية تستوعب مختلف جزئيات الحقيقة وتنظمها فى نمط منطقى يستند إلى الثابت والمتغير ، ويجمع ما بين الأخلاقى والجمالى . وهذه الحقيقة الكلية حقيقة يفترض مسبقا قدرة الكاتب على استكناه أبعادها وعلى اكتشاف النمط الذى ينظمها . ولأن الكاتب يتمتع بهذه القدرة على فهم الحقيقة فهو يملك الأجوبة على كل الأسئلة الحائرة ، ويرى الحاضر وهو يشق طريقه فى منطقته إلى المستقبل ، ويفرق بين الثابت والمتحول ، ويُبصر صيرورة الأشياء التى تجرى وفقا لمنطق عقلانى مبرر ومقبول .

والحقيقة الموضوعية وفقا لهذا المنظور هى حقيقة مطلقة وليست نسبية ، وإطلاقها هو الذى يجعل الناس يقفون على نفس الأرضية ويتفقون على نفس الرأى بشأنها ، لأنها فى واقعها حقيقة موضوعية يتفق الكل حولها ، وليست بالحقيقة الذاتية التى تصنعها الرؤية الذاتية للفرد ، ومن ثم تتعدد أوجهها بتعدد رؤية الرائى ، وتختلف بالتالى من رأى إلى آخر .

ولأن منظور الحقيقة الموضوعية بقى هكذا بالنسبة لمعظم الكتاب المصريين ومنهم محفوظ وأدريس حتى نهاية الخمسينات ، فقد اعتمد معظم هؤلاء الكتاب الأساليب والتقنيات التى تبلور هذا المنظور وتدعمه . ويبقى الشكل العضوى هو العنصر المميز للرواية وللقصة فى ذلك الحين . وأعنى الشكل العضوى بالمعنى الأرسطى : حدث كلى موّحد يتضمن التطور المبرر من حيث الأسباب والدوافع من نقطة إلى نقطة تخالفها ، وهذا التطور إن دل على شىء فإنما يدل على فعل الصيرورة المقننة ، أو بمعنى آخر على رؤية الحقيقة الكلية وهى تتجمع وهى تتدرج فى كل ، فى مسارها المنطقى والكلى .

وهذا التطور من نقطة إلى أخرى يحدث فى البنيان العضوى من خلال تجمع خيوط الصراع وتأزمها ثم انفراجها . والصراع يوّلد التصادم والالتحام أو ما أصطلحنا على تسميته بالدراما ، وما من خطين يبقيان فى البنيان العضوى متصادمين متوازيين متقابليين إلى ما لانهاية ، بل لابد أن ينحسم الصراع لصالح حقيقة كلية من الحقائق ، هى حقيقة لا اختلاف عليها من حيث هى حقيقة الكل . وبالطبع تحمل هذه الحقيقة الأخيرة إلى جانب البعد الكونى القائم على الضرورة والاحتمال ، البعد الأخلاقى أيضا .

والتطور من بداية إلى وسط إلى نهاية فى البنيان العضوى يأتى طبيعيا ومنطقيا وحتميا ومبررا ومفهوما ومقبولا مستندا إلى عنصرى الضرورة والاحتمال . والأساس الذى يستند عليه مثل هذا البنيان هو ضرورة انفراج الصراع على انتصار لحقيقة كلية معينة يتفق عليها البشر فيما بينهم ، ويستند أيضا فى ذات الوقت على رؤية للحقيقة ، وهى تتدرج فى مسارها المنطقى والمحتوم ، وعلى رؤية الأشياء فى حالة صيرورة أو على الأقل فى حالة تغيّر مبرر .

وهذا النوع من البنيان العضوى يقف خلفه فى معظم الأحيان الكاتب الذى يحاول ما أمكن أن يجعل الحدث يتفتح تلقائيا كأننا على خشبة مسرح ودراميا من خلال تأزم الصراع ثم انفراجه . والكاتب لذلك لا يثقل علينا كقراء بوجوده وبتعليقاته مجازفا بإيقاف تطور الحدث ودراميته . ولكنه رغم كل شىء يبقى الكاتب العليم بكل شىء من حيث يحكم ترتيب التفاصيل ويرى الظاهر والباطن ، ومن حيث يعرف كل شىء عن دوافع شخصياته محللا لها من الخارج والداخل مثبتا لمعرفة بحقيقتها الخارجية والداخلية معا .

ومثل هذا الكاتب الذى يقف خلف البنيان العضوى يعتمد اعتمادا كليا فى إحداث تأثيره الفنى على اندماج القارىء اندماجا يكاد يكون كليا فى الحدث ، وعلى كسره لعامل عدم التصديق وتبنيه لعامل الوهم . ويفُترض هذا البنيان العضوى الوضوح فى مجموعة الأحداث الذى يترتب عليها الانتقال من نقطة البداية فى الحدث إلى نقطة النهاية . فإذا لامس الغموض خط التطور فشل العمل الفنى فى إحداث التأثير المطلوب . وينص أرسطو فى تعريفه بالتراجيديا على ضرورة التزام الكاتب بالوضوح فى مسار التطور من البداية إلى النهاية . وهذا الوضوح وحده هو الذى يتيح للقارىء إسلام نفسه إلى النص والاندماج فيه وكسر حائط عدم التصديق وتبنى عامل الوهم فهذه الحالة الشعورية التى يتطلبها البنيان العضوى كطبيعة من طبائعه

مستحيلة إن لم ينمُ العمل الفنى نموًا مُقنعا ، تسانده الدوافع والمبررات . وهى حالة مستحيلة إن شاب النص أى قدر من الغموض سواء فى التفاصيل أو فى منظور الحقيقة كحقيقة كلية موضوعية مطلقة . فالكاتب يبنى حول هذا المنظور للحقيقة التى لا يختلف حولها اثنان ، والقارئ يتقبل مجموعة القيم التى يصدر عنها العمل ، والتى تصبح الأرضية التى يسلم لها نفسه تسليما مطلقا من خلال عملية الاندماج .

• • •

الحقيقة بالنسبة لمجموعة كتاب الستينيات حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وبالتالى نسبية لا مطلقة وجزئية لا كلية ، وهى إلى جانب هذا حقيقة لا تستند على منطق وتفتقر للتبرير .

والطريق الوحيد للتوصل إلى الإلمام بمثل هذه الحقيقة يتطلب أولا إسقاطا معرفيا لكل ما تراكم فى العقل من أطر مصنوعة ومتوارثة تُعرّف الحقيقة ، وإسقاطا للغة الأدبية المثقلة بهذه الأطر . ويتطلب بداية جديدة وكأننا نبدأ من نقطة الصفر لاستكناه حقيقية ظاهرة ما من الظواهر أو مجموعة من الظواهر وبذلك تصبح الكتابة اكتشافا لما هو جديد وطازج سواء بالنسبة للكاتب أو بالنسبة للقارئ . ويتطلب هذا من الكاتب الإقبال على ظاهرة من الظواهر بهدف إسكتانه حقيقتها . وطريق الاكتشاف أو التوصل إلى المعرفة يعتمد فى كل الأحوال على اختبار هذه الظاهرة المعينة عن طريق الحواس ، والحواس تتيح للكاتب التجريب والاختبار والتوصل إلى أقصى ما يمكن التوصل إليها من معرفة نسبية وجزئية بطبعها .

والواقع ليس بالواقع المنطقى ولا الواضح ولا المبرر ولا المفهوم وفقا لكتاب الستينيات فإن إدعاء العلم بحقائقه علما شاملا وكاملا ومانعا من جانب الجيل السابق من الكتاب ، إنما هو إدعاء كاذب وزائف يجانب الحقيقة على طول الخط ، ويزوّر الواقع . والأطر المصنوعة والراسخة لا تشكل حقيقة فعلا ، والإنسان أيا كان اجتهاده لا يتوصل إلى معرفة حقيقة فى كليتها ، وكل ما يتاح له من معرفة هو معرفة بجزئية صغيرة من جزئيات الحقيقة . وهو قد يتعرف على نمط من أنماط الزخرفة فى السجاد الذى هو الواقع ، ولكنه لا يتعرف أبدا على النمط مكتملا . وحتى الجزئية من الحقيقة التى يتوصل الإنسان بعد جهد إليها ، ليست بالحقيقة المطلقة ولا الحقيقة اليقينية ، إذ تبقى حقيقة نسبية لا ينبغى أن يضفى عليها الكاتب عامل اليقين والإطلاق ، وعليه أن يقدمها على استحياء آملا أن يضيف إليها القارئ حقيقته الخاصة به مغذياً للعمل ومدعما له .

ومن ثم يأتى نفور كتاب الستينات من الكاتب العليم بكل شئ والذى يملك الإجابة على كل الأسئلة ويبنى عالمه القصصى كما يقولون على قوالب زائفة وجاهزة ومتفق عليها سلفا، ما بين الكاتب العليم بكل شئ والقارئ العليم بكل شئ أيضا . وفى المقابل يقوم عالم كاتب الستينيات القصصى على التخبط للوصول للحقيقة ، وعلى الاستكشاف والدهشة مما تسفر عنه عملية الاستكشاف . والدهشة والاستكشاف مشاعر مفروض أن يمارسها الكاتب وهو يكتب والقارئ المتلقى لهذا النوع من الأدب وهو يقرأ ليتوصلا معا إلى معرفة طازجة وغير مسبوقة للحقيقة .

ولأن الحقيقة ذاتية وليست موضوعية ونسبية وليست مطلقة فما من حقيقة تلغى الأخرى على نطاق الواقع وعلى نطاق العالم القصصى معا ، وما من صراع يُحسم فى آخر العمل الفنى لصالح حقيقة من الحقائق ضد الأخرى ، بل يبقى الصدام ما بين الأوجه المختلفة للحقيقة قائما حتى إذا ما أنتهى العمل الفنى استمر فى الواقع . وقد يكون الصدام بين أوجه الحقيقة محسوسا فى العمل الفنى وقد لايكون ، ومن ثم فما من دراما بالمعنى التقليدى تترتب على تأزم الصراع وانفراجه لصالح طرف من أطرافه ضد الطرف الآخر . ولأن الحقائق تبقى متجاورة ولا تندرج قط من خلال الصراع فى وحدة ، فما من بطل تراجيدى يعانى التطور من نقطة محددة إلى نقطة مضادة محددة . وقد ينطوى الحدث على بعض التغّير وإن لم ينطوأبدا على التطور الذى يترتب فى البنيان العضوى على تأزم الصراع وانفراجه .

وتأتى أن تتغير الأساليب التقنية والفنية لكى تتمشى مع هذا المنظور الجديد للحقيقة ، وتبدت أهم هذه المتغيرات فى إسقاط الشكل العضوى للحدث كشكل يقوم على الإقرار بكلية الحقيقة وموضوعيتها ، وعلى استنادها إلى منطق مبرر ومقبول ومفهوم ، هذا البنيان العضوى الذى يقوم أيضا على إتفاق مسبق ما بين الكاتب والقارئ على نوعية هذه الحقيقة وعلى إتساقها فى مسار مبرر يحكمه المنطق . وفى الحالات القليلة التى تم فيها استخدام هذا البنيان العضوى تم تجريده من مضمونه كنظام إشارى يقوم على رؤية الحقيقة كحقيقة موضوعية كلية ومطلقة ، وحل فيه الغموض محل الوضوح واختلطت فيه المستويات

الزمانية والمكانية ، والواقع التسجيلى والوثائقى والفانتازيا وتجزأت فيه الحقيقة وتعددت أوجهها وتجاورت نتيجة لهذا الخلط .

ومن ناحية ثانية كُتبت الغلبة للبنيان الملحمى فى أدب الستينيات وهو هذا البنيان المرن الذى يتيح بمرونته تعدد المستويات الزمانية والمكانية . وتعدد أوجه الحقيقة الواحدة ، وبالبنيان الملحمى ، أعنى ذلك البنيان الذى يتيح تتبع مصائر العديد من الشخصيات والعديد من الأحداث التى لا ترتبط بالضرورة ارتباطا عضويا ، والتى تعتمد على مادة شبة خلقية episodic وهو ذلك البنيان الذى يواتينا من خلال راو والذى يعتمد على الوصف أكثر مما يعتمد على السرد الدرامى الذى ينفتح بمقتضاه الحدث من بداية إلى وسط إلى نهاية من خلال تأزم الصراع وانفراجه .

ويصلنا هذا البنيان الملحمى فى قص الستينيات من خلال راو أو مجموعة من الرواة ، وسواء اقتصر الأمر على راو واحد أو تعدد الرواة ، تصلنا الأحداث من خلال زوايا متعددة للرؤية ، إذ يُغنى الكاتب فى الحالة الأولى منظور الراوى بمنظور غيره من الشخصيات . وهذا الراوى أو هذه المجموعة من الرواة يتوسطون ما بين القارىء ومجموعة الأحداث ، ويرسون مساحة شعورية تدفع القارىء لتأمل الأحداث كبديل للاندماج فيها ، ويتدخلون بمختلف الحيل الفنية لوقف سياق الأحداث وكسر عنصر الإيهام . والبنيان الملحمى هنا - على غير البنيان العضوى - لا يتطلب اندماجا ولا يفرز أكيان هذا الاندماج وهو على غير البنيان العضوى لا يعتمد الصراع الموحد أساسا لعرض مادته ، ومن ثم تغيب عنه المسرحية الدرامية أو تكاد ، وينكمش فيه دور الحوار .

وسواء تعدد الرواة أو لم يتعددوا فهم فى الغالب رواة يلتزمون بقدر كبير من الموضوعية والحياد والصرامة تعادل فى النص رؤى هى فى أعماقها رؤى ذاتية ونسبية .

وهذا الراوى أو الرواة يعتمدون اعتمادا كليا على الوصف للموجودات الذى يكون مسهبا أحيانا ويقوم بعمل وظيفى فى النص .

والوصف المسهب يعادل أولا الذاتى والموضوعى فى الإطار القصصى ، وهو يستحيل ثانية إلى وسيلة لاستكشاف الحقيقة فى أدب الستينيات ، وإن اتسم هذا الوصف بسمات تميزه عما سبقه من وصف فى إطار النص .

فالراوى أو مجموعة الرواة فى أدب الستينيات لا يدعون معرفة مسبقة بالحقيقة ، والكاتب يكاد يبدأ فى اكتشاف الحقيقة من نقطة الصفر دون أن يبنى على أطر معرفية مسبقة متفق عليها سلفا بينه وبين القارىء . وهو يصف الظاهرة أو مجموعة الظواهر بمدى ما تتيح له بصيرته أن يفعل ، وهو مدى محدود للغاية يرصد الجزئى لا الكلى ، والنسبى لا المطلق ، والمجسد لا المجرد . ووسيلة إلى معرفة الحقيقة واكتشاف مدى صلاحية هذه المعرفة تعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا على الحواس . وطريقه إلى المعرفة هو طريق التجريب والاختبار عن طريق الحواس وما من حقيقة غير تلك التى تدركها حواسه وتختبر مدى صلاحيتها .

وفى بعض الحالات ( أصلان والبساطى ) يقتصر الكاتب أو من يمثله على رصد الظاهرة أو مجموعة الظواهر من الخارج ، أى من هذا الجانب الذى يمكن إدراكه بالحواس ، مسجلا للظاهرة دون تسجيل لماهيتها المجردة . وفى هذه الحالة لا يجرؤ الكاتب على التغلغل إلى داخل الظاهرة أو باطنها أو مسائلة بواعثها ودوافعها التى لا يمكن إخضاعها لتجريب الحواس . ويتضمن هذا إقرارا بنسبية الحقيقة وبغياب المنطق والنمط الذى يُبرر ظهورها على هذا الشكل المعين .

ولأن اللغة الأدبية السابق استخدامها فى التعبير القصصى تأتى محملة بأطر متوارثة للمعنى والحقيقة ، ولأنها مثقلة بهذه الأطر المعرفية السابقة لعملية الكتابة ، تعين على كتاب الستينات بداية طريق شاق لنحت لغة جديدة .

وفى عملية اكتشاف جديدة لحقيقة جديدة تم اللجوء إلى لغة أقرب إلى العامية منها إلى الفصحى مع إسقاط لكل القوالب المحفوظة . وتراوحت اللغة الأدبية الجديدة ما بين التسجيل والغنائية أحيانا ، كما تأتى تجريد هذه اللغة الأدبية الجديدة من الاستعارات والتشبيهات فى بعض الأحيان من حيث تنطوى هذه الاستعارات والتشبيهات على معان استعارية متضمنة ، ومن حيث تنطوى هذه الاستعارات والتشبيهات على إقرار مسبق ومتفق عليه ما بين الكاتب من جهة والقارىء من جهة ثانية ، إقرار يقوم على افتراض وجود نمط فى الواقع مفهوم ومبرر بالنسبة للطرفين يربط بين مختلف الظواهر ويتيح بالتالى استخدام الاستعارة والتشبيه



٢

بحيرة المساء

يستوقف الباحث فى المجموعة القصصية الأولى لإبراهيم أصلان ، منظور جديد للحقيقة يختلف عن المنظور الذى ساد القص حتى نهاية الخمسينات . والحقيقة تبدو فى قصص المجموعة حقيقة ذاتية تكتسب وجودها من ذات الرائى ، ومن تبنيه لها ، ومن ثم فهى ليست بحقيقة موضوعية تقوم فى استقلال عن الذات ، وتتمتع بأبعادها الموضوعية فى ظل هذا الاستقلال . وفى قصص أصلان تبدو الحقيقة نسبية وهشة وجزئية لا يكتمل لها الطابع الكلى . ومن ثم تتعدد أوجه الحقيقة الواحدة وتتجاور الواحدة إلى جانب الأخرى وكل تتمتع بصلاحيتها دون أن تلغى صلاحية الأخرى .

وما من حقيقة أصيلة وأخرى مختلقة فى قصص **بحيرة المساء** ، إذ تتساوى أوجه الحقيقة مزيفة كانت أم أصيلة بمجرد أن تتبناها الذات كحقيقة والحقيقة وفقا لأصلان حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وهى بالتالى حقيقة نسبية تتعدد برؤى الرائى ، وهى حقيقة يتوصل إليها الرائى عن طريق التجريب بالحواس ، ومن ثم فهى حقيقة جزئية لا كلية لأن الحواس تقصر عن التوصل إلى ما هو كلى ومجرد ، وترصد بذلك الظاهرة من الخارج دون تتطرق إلى ماهيتها الكلية والمجردة .

وتتجاور أوجه الحقيقة الواحدة الوجه إلى جانب الآخر ، ويتعدد منطق الشخصية المنطق إلى جانب الآخر ، ونتوقف لنتساءل ايهما يتضمن الحقيقة ؟ وإلى أى منهما ننحاز كقراء وكل تتمتع بصلاحيتها التى لا تلغى صلاحية الأخرى وهى تندرج فى هذا الحدث الذى هو فى غالب الأمر حدث جزئى محسوس وملموس مرصود بموضوعية من جانب الراوى . ومن المفروض أن يسعفنا الراوى لنتبين إلى أى حقيقة ننحاز ، ولكن الأمر يلتبس أيضا على الراوى فلا ينحاز فى معظم الأحيان إلى أى من الحقيقتين ! وإن انحاز فبطريقة ملتبسة غير مباشرة تترك للقارىء حرية تفسير مضمونها .

● ● ●

يتلقى هذا المنظور الجديد للحقيقة التعبير فى قصص **بحيرة المساء** شكلا ومضمونا ويصبح التساؤل عن ماهية الحقيقة تيمة رئيسية من التيمات التى تعرض لها المجموعة تندرج مع غيرها من التيمات فى بعض القصص ، وتصبح التيمة المركزية فى بعضها الآخر .

وتطرح قصة « البحث عن عنوان » هذا المنظور الجديد للحقيقة طرحا جزئيا للغاية ، وما من حقيقة أصيلة وأخرى مختلقة ومزيفة مادامت الحقيقة ذاتية . والحقيقة المزيفة تتوقف عن أن تكون مزيفة بمجرد أن تتبناها الذات كحقيقتها . وفى قصة « البحث عن عنوان » يستوقف رجل بدين رجلا نحيلا فى الشارع مخطئا فيه زميلا قديما فى الدراسة ، ومضفيا عليه هوية هذا الزميل القديم . ونجد أنفسنا إزاء سلسلة من التعارضات والتضاد بين الرجل النحيل والرجل البدين ، وبين الحقيقة الأصيلة للرجل النحيل والحقيقة التى يضفيها عليه الرجل البدين ، والمستمدة من هوية زميل المدرسة القديم . والرجل النحيل رجل بلا عمل ولا زوجة ولا أولاد ، وهو قد خرج من الحياة صفر اليدين بلا هوية ، يبحث بهذا المعنى عن عنوان . والرجل البدين رجل متحقق عائد من العمل محملا بالمشتريات لزوجته الحامل وأولاده من البنين والبنات . وحول التعارض الصارخ بين حقيقة الرجل النحيل ، وحقيقة الزميل القديم التى يضفيها عليه الرجل البدين ، حقيقة صبى مقدام جسور محب للحياة وقادر على التفاعل معها ، تدور القصة . ومن خلال الحديث الطويل للرجل البدين . يدرك الرجل النحيل أن الهوية التى يضفيها عليه هوية مزيفة ، فلا الحى هو الحى ، ولا المدرسة هى المدرسة . غير أن جوعه إلى هوية ، وسحر الهوية التى تطرح عليه ، يجعله يسقط هذا الإدراك ، ويتشبث لفترة بالحقيقة الجديدة تشبث الغريق . والرجل البدين يمنحه هوية غير هويته وحقيقة غير حقيقته ، وهو يقبل فرحا ومنتشيا على الحقيقة الجديدة ، وكأنها كانت دائما حقيقته ، والحقيقة الجديدة تبعث فيه حياة وحيوية توقفا من زمن طويل .

ويتساءل إبراهيم أصلان ونتساءل أيهما الحقيقة ؟ أهى الحقيقة التى تصيب الإنسان بالموات أم تلك التى تبعثه حيا ؟ ولم كانت هذه الحقيقة الأخيرة مزّيفة ، وقد تجنبت الزيف بمجرد أن تبناها الرجل النحيل كحقيقته ؟

وفى « بحيرة المساء » يثير الكاتب فيما يثير السؤال : هل الحقيقة هى حقيقة العاقل أم حقيقة المجنون ؟ ومن هو العاقل ومن هو المجنون ؟ وهل ينتقص من حقيقة المجنون فى شىء صدورها عن مجنون ، حتى لو سلمنا بجنونه ؟ والحقيقة تبدو إلى حد كبير حقيقة ذاتية ، وحقيقة المجنون حتى لو سلمنا بجنونه ، حقيقة شأنها شأن حقيقة العاقل .

يختلط الجنس واللعب والحياة والموت فى بحيرة المساء الراكدة ، ويقوم التعارض بين حقيقتين ، حقيقة المنشغلين بأمور الدنيا ، وحقيقة المنشغلين بأمور الآخرة حاملا الإحباط للطرفين . وعلى يمين الراوى تجلس فى المقهى الجماعة المنشغلة بأمور الدنيا تتحدث عن الرغبة فى الزواج والإنجاب والجنس واستحالتها جميعا . وعلى يسار الراوى يجلس شابُ شابّ شعره قبل الأوان تهدد الحكومة بإزالة المقبرة التى أودعها أباه وأمه وابنته . والشاب فى أزمة حقيقية أو تبدو كذلك فللحقيقة أكثر من وجه فى عالم أصلان القصصى . وإنشاء مقبرة جديدة تضم رفات احباء هو أمل الشاب لكى يزورهم كما اعتاد أن يفعل ، ولكن هذا الأمل سراب ، فالمقبرة الجديدة تتكلف من المال مالا يطيق سداده . وإلى هنا تبدو القصة وقد تكاملت من خلال التعارض بين المنشغلين بأمور الحياة وأمور الموت .

ولكن أصلان يشاء فى آخر القصة أن يهدم ولايهدم جانبا من البناء لكى تتعدد أوجه الحقيقة الواحدة بقدر الإمكان . وعقب الانصراف يصرح الصديق للراوى أن الشاب الذى شاب شعره قبل الأوان مجنون ، وإن قصته بالتالى مختلقة . ولا نكاد نصدق هذا القول من جانب الصديق ، ونتلمس العون من الراوى ولا نجده ، ولا نعرف قط إن كان الرجل مجنونا أو عاقلا ، ولكننا ندرج حقيقته كحقيقة مادامت الحقيقة ذاتية ، وكحقيقة من الحقائق التى يستند عليها بنيان القصة سواء صدرت عن عاقل أو مجنون .

ومع قصة « رائحة المطر » يصبح تعدد أوجه الحقيقة الواحدة وطبيعتها الذاتية النسبية هو القيمة الرئيسية للقصة والشخصية الرئيسية هنا هى شخصية شاب نحيل واسع العينين يداعب طفلة صغيرة ابنة لصاحبة محل مواجه للمقهى . والشاب يترك الطفلة ما بين الحين والحين ويتخير من بين المارة الذين لا يعرفهم من يقدم عليه ، ويحتضنه ويقبله ويريح رأسه على كتفه ثم يطلقه . وحول سلوك هذا الشاب والنهاية التى ينتهى إليها تتمحور القصة وينقسم الرأى حول سلوك هذا الشاب ويتعارض منطقان يفسران سلوك هذا الشاب تفسيرا مضادا والمنطق الأول هو المنطق السائد والتقليدى ، منطق السلطة بكل تدرجاتها . ويذهب هذا المنطق إلى أن الشاب النحيل مجنون ومن ثم يشكل خطرا على الطفلة وعلى المتعارف عليه من السلوك . ويمثل هذا المنطق الحاج الذى جاء إلى المقهى بصحبة الشاب أحمد والراوى ، وآخر ينضم إليه فى المقهى بطربوش على رأسه وياقة جلباب تخنق رقبته . وينضم إلى ذات المنطق بقية الناس من المارة حين يداهمون الشاب حيث اختفى والطفلة ويضربونه ضربا مبرحا ، ويسلمونه إلى عربة النجدة التى استدعاها الحاج .

ويمثل المنطق المضاد الشاب أحمد الذى جاء إلى المقهى برواية غريبة العنوان كما يخبرنا الراوى . وأحمد يقول للحاج الذى استبد به العجب مفسرا لسلوك الشاب الذى يقبل المارة .

**ـــ ياأيها الرجل الذى حج كثيرا ، المسالة فى منتهى البساطة واحد استبد به الشوق لبنى الإنسان ، ويريد أن يعبر عن ذلك تعبيرا لاشك فيه .**

وهو يرى فى الشاب النحيل واسع العينين أعقل العقلاء ، ويرى فيه الإنسان الأصيل الذى يقف رمزا للمحبة والانطلاق والتعبير الحر والصريح عن المحبة الإنسانية والنقاء الإنسانى .

ويستند كل من المنطقين المتضادين إلى رؤية لوجه من وجوه الحقيقة يغاير الوجه الآخر ، ورغم إلقاء القبض على الشاب فى النهاية ، تبقى الحقيقتان متجاورتين لا تلغى الواحدة منهما الأخرى وذلك فى تعليق بليغ على ذاتية الحقيقة ونسبتها واختلافها من راوٍ لآخر .

ورغم إنفراد أحمد بالمنطق المضاد المنطق السائد عن جنون الشاب ، فمنطقه لا يقل فى النص أهمية وصلاحية وقوة عن المنطق المضاد ، إذ يساند الكاتب منطق أحمد بعدة تفصيلات تتسم بعدم المباشرة ، فهناك التماثل بين الغزال المسلوخ جلده وبين الشاب الذى يحتضن المارة ويقبلهم .

وهناك استخدام صورة المطر التى تُعلق على إحباط المحبة والبراءة فى قاموس إبراهيم أصلان . والقصة تبدأ والجو مشبع برائحة المطر ، ولكن المطر لايسقط إلا حين يداهم الناس الشاب نحيل الوجه واسع العينين ، هناك أيضا التعليق الأخير للراوى ، يأتى على استحياء محملا بمعنى مباشر وبمعنى آخر غير مباشر ، يمكن لمن يريد أن يبذل الجهد تفسير معناه ، فبعد إلقاء القبض على الشاب يعود أحمد إلى المقهى ليستعيد روايته ، ويجد الكتاب بالطبع مبتلا من أثر المطر ، ويقول الراوى منهياً للقصة :

**عاد أحمد بالكتاب وقد ابتلت صفحاته ، وبينما نحن نغادر هذا الطريق الجانبى ، رحت أفكر انه لم يعد صالحا للقراءة .**

والكتاب لم يعد صالحا للقراءة على المستوى المادى نتيجة لابتلاله ، وهو أيضا لم يعد صالحا للقراءة على المستوى المعنوى حتى لو لم يبتل ، وذلك بعد أن تم بضرب الشاب وإلقاء القبض عليه انتهاك كل القيم الإنسانية التى ينطوى عليها عادة الكتاب .

ومن جديد نجد الحقيقة حقيقة ذاتية ونسبية فى هذه القصة ، ومنطق يضاد المنطق الآخر ، وحقيقة تضاد الأخرى ولا تلغيها . ونحن لا نستطيع أن نجزم بحقيقة الشاب ، إذ تواجهنا حقيقته كحقيقتين متوازيتين لا تلتقى الواحدة منهما بالأخرى . ونحن لا نعرف أبدا إن كان الرجل عاقلا أو مجنونا رغم أن الحقيقة التى تنتصر على المستوى المادى هى وجهة النظر التقليدية المتزمتة والقاهرة والمعادية للانطلاق ، ووجهة نظر السلطة على مختلف مستوياتها سواء متمثلة فى الحاج على المستوى الخاص أو فى الشرطة على المستوى العام وهذا بعد آخر من أبعاد قصة تعالج القهر الاجتماعى ، وتعتبر من أجمل قصص المجموعة وأكثرها تركيبا .

وتقوم قصة « إنهم يرثون الأرض » على تعارض وجهين من أوجه ذات الحقيقة وعلى تعارض نهجين من مناهج المعرفة بين جيلين ، جيل الراوى الشاب ، وجيل العجوز عم عمران ، وحقيقة كل منهما متمثلة فى التاريخ تختلف كلية عن حقيقة الآخر ، وهذه نقطة على جانب كبير من الأهمية فى قصص أصلان ، فالحقيقة من وجهة نظره قد تغيرت من جيل إلى جيل ، والحقيقة لم تعد كلية بل جزئية ، وهى لم تعد مطلقة بل نسبية ، وهى بالضرورة حقيقة ذاتية لا موضوعية ، وفى واقع تفقد فيه الكلمات معانيها وتتشظى الحقيقة وتتعدد وجوهها ، يتأتى أن نتوقف وأن نغير من نهج معرفة الحقيقة ، وأن نعتمد اعتمادا كليا على التجريب عن طريق الحواس للتوصل إلى هذا القدر المحدود من المعرفة الذى يتهيأ للإنسان التوصل إليها .

وفى هذه القصة نلتقى بمنطق عمران ، الرجل العجوز ، الذى يستعيد ذكرياته عن الحرب وعن التاريخ ، وكأنما هى حقائق كلية مسلم بها ومفروغ منها ، فى عملية أشبه ما تكون بعملية تزوير التاريخ ، يختلط فيها الواقع بالخيال والحق بالمزيّف والمعقول بلا معقول . ويصطدم والوجه الآخر . والراوى يتلمس فى حذر سبيله إلى المعرفة ووسيلته إلى ذلك التجريب ، والمعرفة التى يتوصل إليها فى كل الأحوال عن طريق الحواس معرفة جزئية لا كلية ، ونسبية من حيث هى قابلة من جديد للتجريب . ويقول الراوى لصديقه إن الإنسان لايعرف أن قدرته على تحمل الألم محدودة إلا إذا تألم فعلا ، ويقول صديق الراوى أن من المفروغ به أن قدرة الإنسان على تحمل الألم محدودة ، ولكن ما من شىء كلى ومجرد مفروغ منه فى منطق الراوى التجريبى ، إذ يقول من جديد إن المعرفة بالتجريب تختلف قطعا عن المعرفة بالافتراض . وتنتهى القصة والتصادم قائم بين جيلين ، وبين منطقين فى نهج المعرفة ، وبين وجهين من أوجه حقيقة واحدة .

وفى قصة « الرغبة فى البكاء » يضفى إبراهيم أصلان بعدا جديدا للحقيقة كما يراها ، كحقيقة تعتمد على عنصر المفاجأة ، وتفتقر إلى الدوافع والأسباب ، ويعوّزها المنطق والتبرير ، ويكتشف الطبيب أن الصديق مصاب بمرض أهمل علاجه فأزمن ، ويُسمى الطبيب المرض بالطبع ، ولكن اسم المرض لا يرد قط على لسان الراوى ولا على لسان أى من الشخصيات الأخرى فى القصة ، لأن الكاتب معنى فى المقام الأول بإبراز ماهو داهم ومفاجىء وغير محسوب ولا متوقع ولا مبرر فى الواقع الذى نعيشه . والصديق المصاب لا يتألم من فحوص المرض بمدى ما يتألم من تمزقه بين حقيقتين ، الحقيقة التى تبناها قبل زيارة الطبيب ، وتلك التى يتعين عليه تبنيها بعد هذه الزيارة . وهو لا يتألم من فحوى الحدث الداهم ومتضمناته بقدر ما يتألم من مجيئه فجأة هكذا دون أدنى توقع من جانبه . ويكاد انعدام التوقع هذا يشكل مصدر أله الوحيد كما يقول . إن متضمنات هذا المرض لا تهم الصديق فيما يبدو كما يهمه وقع الحقيقة الجديدة المفاجىء وغير المبرر ، وانعدام السببية والدوافع والمنطق فى هذه الحقيقة الجديدة . وهذه الرؤية للحقيقة كحقيقة تتسم بالفوضى وتفتقر للأسباب والمسببات تشكل سمة جديدة بدورها فى كتابات إبراهيم أصلان .

وتضج قصة « وقت للكلام » بالتعارض بين الحقائق والأوجه المتعددة للحقيقة الواحدة ، ويقف منطق العواجيز القائم على الحب الحقيقى فى تعارض مع موقف الشباب الذى يكتفى بالكلام دون تواصل حقيقى ، ومنطق الشاب المهموم بصديقه الذى كف عن الكلام وكل شىء فى تعارض ومنطق حبيبة الشاب المتمحورة على ذاتها وعديمة الخيال والقدرة على مد أيديها للآخرين ، ومن منظور كليهما تبدو حقيقتان للشاب الغائب عن المجال ، فهو وفقا للصديق كف عن كل شىء وعن الكلام ، وهو وفقا للصديقة كما عرفته ، لا يكف عن

الضحك والكلام . وتتعايش المواقف جنبا إلى جنب رغم تناقضها ويكشف كل عن رؤية مخالفة للحقيقة دون أن يلغى الوجه الآخر من وجوه الحقيقة .

وفى قصة **التحرر من العطش** يصطدم منطق الشاب فى عنف مع منطق الفتاة الزائرة التى تنتظر عودة صديقها رفيق الشاب فى السكن . وتجادل الفتاة الشاب الذى يفكر ولا يخرج ولا ينام إلا قليلا ، فى أسلوب حياته ، وتطلب منه أن يعيش حياة طبيعية . ويطرح النص التساؤل عن ماهية الحياة الطبيعية أهى الحياة التقليدية للاهين المتحلقين حول ذواتهم من البشر ، أم حياة المهمومين بما حولهم الذين يعذبهم التفكير والأرق ؟ أهى الحياة التقليدية التى تكتسب طبيعتها من كونها تقليدية أم حياة من يحملون على أكتافهم هموم البشر ؟ ووجهان من أوجه الحقيقة الواحدة يتجاوران جنبا إلى جنب . ويتساءل الشاب عما هو طبيعى ، ويقول ربما لو كنت ارغب فى شىء لفعلته ، ويستفزه منطق الفتاة تدريجيا إلى الرغبة وإلى الفعل .

وتتكرر فى هذه القصة تيمة المجنون العاقل ، والحقيقة تطل علينا بأكثر من وجه ، وجها يعارض وجه وفقا للمنظور الذاتى للرائى وتتمثل هذه التيمة فى القصة فى أكثر من وجه ، فى فعل الشاب الذى يتعرى فى آخر القصة ، وفى فعل الشخصية التى يتمثل نفسه فيها والتى يرد ذكرها فى معرض حديث الفتاة . والشخصية لفلاح يستشعر الخطر على بلدته فيختار أعلى هضبة فى البلدة ، وتحت شجر الكافور يحفر خندقا يقف فيه ، مستترا حتى رقبته ، ليحرس بلدته من الأخطار التى تتهددها . ويُجمع أهل البلدة على جنون الرجل الذى يموت فى النهاية هلعا من الأخطار التى تتربص بالبلدة ، والتى يضمها طفل يتيم يعتلى شجرة الكافور أملا فى الحصول على مزيد من الحلوى .

ومنظور الرجل الذى مات هلعا ، المجنون العاقل ، لا يواتينا من وجهة نظر الفتاة السطحية اللاهية التى تمثل المنظور التقليدى فحسب ، بل تواتينا ايضا من وجهة نظر الشاب الذى يتمثل نفسه تماما فى الرجل الذى مات هلعا ، ويرى فيه أعقل العقلاء . وتنتهى القصة والشاب يقوم بدوره بفعل لا يقل جنونا ولا يقل عقلا عن فعل الرجل الذى مات هلعا . **والشاب إذ يستقبل صديقة صديقه فى الغرفة يحرص على استكمال ملابسه ، وهو إذ يودعها يتعرى تماما من ملابسه احتجاجا على منطق الفتاة الساخر من المهمومين بالحياة والخائفين من الأخطار التى تتربص بناسهم .**

وتقوم كل من قصة « فى جوار رجل ضرير «والمستأجر» على التعارض بين حقيقتين من المفروض أن كلتيهما موضوعية ، ولكننا لا نلبث أن ندرك أن ما من حقيقة موضوعية ، فلا الضرير بالضرورة ضريرا ، ولا الكسيح بالضرورة كسيحا . وتبادل الأدوار أمر وارد ، فقد يصبح الضرير هو المبصر والكسيح هو الفاعل . وقد يصبح الشاب المثقف المكتئب الذى إنتوى وضع حد لحياته فى قصة فى « جوار رجل ضرير » ، هو دون الضرير الضرير ، وقد يصبح الموظف الذى انصرف إلى التأمل كبديل عن الفعل ، فى قصة « المستأجر » هو الكسيح دون الكسيح .

ويختم إبراهيم أصلان مجموعته **بحيرة المساء** بقصة « الطواف » التى تؤكد منظوره للحقيقة وتعلق عليه ، مؤكدة أن ما من حقيقة إنسانية يقينية ، أياً كانت موضوعيتها ، ويأتى التعليق شاملا ومانعا كاملا . وتكتسب قصة « الطواف » صفة الرمزية من حيث يرمز الطواف أو موزع الرسائل فى القرى إلى الإنسان على إطلاقه وترمز رحلته إلى الرحلة الإنسانية التى يتعين أن يقوم كل إنسان فيها بتبليغ رسالته إلى الآخرين . والطواف يسلم الرسالة الأخيرة إلى الشيخ عبد العزيز ، ولا يسلمها ، يظهر له الشيخ عبد العزيز مرتين ، فى صورتين مختلفتين موضوعيا ، مرة قبل كتابة التقرير معلنا انتهاء مهمته بإيصال الرسالة الأخيرة ، ومرة بعد كتابة التقرير ولن يعرف الطواف أبدا أى الحقيقتين هى حقيقة الشيخ عبد العزيز ، والحقيقة تجاور الحقيقة دون أن تلغى الواحدة الأخرى ولن يعرف الطواف ولن نعرف نحن ايضا إن كانت الرسالة الأخيرة قد وصلت أو لم تصل ، وإن كان تقرير وصولها تقريرا أصيلا أم مزيفا ، فما من حقيقة يقينية فى عالم ابراهيم أصلان فى **بحيرة المساء** سوى حقيقة الموجودات المادية الملموسة .

● ●

يتطلب مثل هذا المنظور للحقيقة آليات تكوين جديدة تبرزه وتجسده حتى يتلقى التعبير الفنى الصحيح . وفى قصص أصلان تتضح هذه الآليات فى طبيعة البنيان الذى يعتمده الكاتب وفى نوعية الوصف التسجيلى الذى يتبناه ، وفى اللغة التى يستخدمها والتى تبرؤ أو تكاد من الأطر المعرفية المسبقة ، ومن القوالب الادبية ، واستخدام التشبيهات والاستعارات وتقترب ما أمكن من تكوين الجملة فى العامية .

يواتينا الحدث أو مجموعة الأحداث

من خلال وسيط هو الراوى . والراوى قد يكون الكاتب كما فى بعض قصص المجموعة ، وقد يكون شخصية هامشية تراقب الحدث وترصده كما فى البعض الآخر ، وقد تكون شخصية معنية بشكل مباشر بالحدث كما فى « الجرح » واللعب الصغيرة » و « الطوَّاف » ويشغل الراوى أهمية كبرى فى قصص « **بحيرة المساء**» على أكثر من مستوى . والراوى هو الذى يرسم ما بيننا وبين الحدث مساحة شعورية داعيا لنا كقراء لتأمل الحدث كبديل للاندماج فيه ، وهو الذى يوحد بوجوده جزئيات الحدث الصغيرة ، وهو مصدر المعنى فى قصص تتسم فى معظمها بالغموض . والحدث يواتينا من منظور الراوى ، ولكن هذا المنظور لاينفرد قط فى النص . فالكاتب يبنى دائما وأبدا مجموعة أحداثه فى الإتجاه المعاكس والمضاد لمنظور الراوى ، بحيث يتعدد المنظور فى القصة الواحدة وتتعدد أوجه الحقيقة الواحدة ، ولكل صلاحيتها التى لا تلغى صلاحية الأخرى . وقد تتلاقى الحقيقتان متجاورة وقد تتصادمان تصادما كبيرا كما فى قصة « العطش » . غير أن الصدام بينهما لا يحسم أبدا لصالح حقيقة دون الأخرى وتنتهى القصة بالحقيقتين متجاورتين الواحدة إلى جانب الأخرى فى تعليق بليغ على نسبية الحقيقة وذاتيتها .

وهذا البنيان الذى يعتمده أصلان فى قصص **بحيرة المساء** بنيان مغاير بطبيعته للبنيان العضوى الذى يقوم على افتراض وجود حقائق موضوعية يتفق عليها مسبقا كل من الكاتب والقارىء .وفى إتساق مع هذه الحقائق الموضوعية المتفق عليها ينمو البنيان العضوى فى غيبه وسيط من خلال تأزم الصراع وانفراجه لصالح حقيقة دون الأخرى . حقيقة يتفق الكل على موضوعيتها وصلاحيتها .

وفى ظل البنيان الذى اختاره أصلان يحل الوصف والتسجيل محل السرد الدرامى وتغيب غالبا الدراما التى تترتب على تفتح الحدث تلقائيا وعلى تأزم الصراع وانفراجه . ولا يكتسب الحوار رغم وفرته فى المجموعة طابعا دراميا ، بل يبقى متقاطعا متكررا متداخلا يسجل فشل إمكانية التواصل الإنسانى . وفى إتساق كامل مع منظور للحقيقة كحقيقة جزئية ونسبية وذاتية هشة ، يقوم الراوى برصد مجموعة الأحداث فى صرامة موضوعية ، وإن تأتى أن يكون الراوى راويا من نوع خاص .

ليس راوى أصلان بالراوى العليم بكل شىء بالداخل والخارج بالظاهر والباطن ، بالظاهرة وماهية الظاهرة ، بالأسباب والمسببات والبواعث والدوافع الخفية فيها والواضحة . راوى أصلان لا يكاد يعرف شيئا . وهو يبدأ فى التوصل إلى هذا القدر من المعرفة الجزئية المتاح من نقطة الصفر مسقطا بداية كل مرجعه المعرفى السابق .

ووسيلة هذا الراوى إلى المعرفة وسيلة مقصورة أو تكاد على الحواس . وهو يرصد الظاهرة من حيث هى محسوسة وملموسة ، ولا يتطرق إلى ماهيتها التى هى بالضرورة ماهية كلية ومجردة . ومن ثم فالعملية بالنسبة إليه هى عملية إعادة اكتشاف للحقيقة تقوم على طزاجة الرؤية والدهشة من هذه الطزاجة . وهذا الراوى لا يعرف سوى ما يمكن أن يدركه بحواسه ، ومن ثم فهو يرصد الظاهرة من الخارج ويرفض التطرق إلى باطنها وهو يرصد موقفا من المواقف ، ولا يتطرق أبدا إلى البواعث والدوافع ولا المشاعر الذى ينطوى عليها هذا الموقف . وتبقى المشاعر المرتبطة بموقف ما مشاعر غير منطوقة يتأتى على القارىء أن يساهم فى استكمالها مغنيا لهذا الموقف المعين بمشاعره المعينة . والمعرفة التى يقدمها أصلان معرفة تجريدية غير يقينية إلاً إذا اتصلت بالأشياء المادية المحسوسة والملموسة .

وراوى إبراهيم أصلان موضوعى وشديد الصرامة فى موضوعيته لايسجل سوى ما يرصد عن طريق الحواس ، ولا يدعى العلم بما لا يعلم ، ويكتفى بهذا القدر الجزئى من الحقيقة التى يتاح له التوصل إليه عن طريق التجريب . ومع ذلك تبقى رؤيته للحقيقة رؤية ذاتية . وفى الإطار القصصى يحاول إبراهيم اصلان فى أكثر من إتجاه معادلة ذاتية راويه . والقصة تحمل دائما وجهة نظر مضادة لوجهة نظر الراوى ، ورؤية معارضة على طول الخط لرؤيته . ومن ثم فمنظور الراوى الذاتى لا ينفرد قط بالقصة ، وانحيازه الملتبس لهذا الوجه أو الآخر من وجوه الحقيقة لا يلغى بحال صلاحية الوجه المضاد فى النص . ومن ناحية أخرى يحاول الكاتب أن يفرض على النص بعضا من الموضوعية ، وقدرا من الصلابة يعادل هشاشة الحقيقة التى ينطوى عليها ، ومن ثم يهتم الكاتب إهتماما كبيرا بوصف الموجودات المادية التى تحيط بالشخصية ، والتى تنفرد دون الشخصية بتقديم نوع من الحقيقة اليقينية ، وبالتالى الحقيقة الموضوعية ويميز قصص أصلان فى **بحيرة المساء** هذا الوصف التفصيلى المسهب للمحسوسات المادية والمبنى على تراكم التفاصيل تفصيلة بعد تفصيلة فى دقة وحيادية كاملة

محيى الدين محمد

# وظيفة النقد الشعرى لدى ..

نقد لكتاب رجاء النقاش « ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء » يكشف مدى تقدم وتقهقر حركة التجديد الشعرى منذ الستينيات .

طرح جديد لقضية كيف يتعامل الناقد مع الشاعر. عبر أيديولوجيته الفكرية أم من خلال مستواه الشعرى ؟

قدم الكتاب الضخم الذى أصدره الناقد الكبير « رجاء النقاش » أخيراً ( ثلاثون عاماً مع الشعر والشعراء ) وثيقة نقدية مهمة ،فرغم أنه لا يؤرخ للحركة الشعرية خلال فترة الأعوام الثلاثين المذكورة ، إلا أن واقع الكتاب بصفته مجموعة من المقالات التى كتبت متفرقة ، يمكن أن يسجّل ويكشف مدى تقدم وتقهقر حركة التجديد الشعرى منذ الستينيات . وليس بذلك وحده يتميز كتاب رجاء ، فإن الأفكار والقضايا والمشكلات التى يجرءون على القول إن القافية والموسيقى والوزن لم تعد ذوات شأن فى القصيدة الحديثة ، ويصف أحدهم ذلك بقوله « .. الايقاع لا يدخل فى صميم الشعرية »[1] !!

وهناك قضايا أخرى عديدة لا ينبغى أن تمر على قارىء هذه المجموعة المدهشة التى يميزها أسلوب رجاء النقاش الساحر ، وذكاؤه الاجتماعى ، وقدرته الكبيرة على الاقناع وفهم العمل الشعرى وتوضيحه وتحليله حسب المدرسة الاجتماعية التى وفق فى أن يظل

تصدى لها ، هى ذاتها الأفكار والقضايا التى شغلت الشعراء والنقاد خلال هذه المرحلة الزمنية الطويلة ، أى منذ أطلّت صورة القصيدة الحديثة إما على يد الشاعرة العراقية « نازك الملائكة » ، أو على يد « محمد فريد أبو حديد » .

والنظرة المتفحصة لعناوين المجموعة تطلعنا على طائفة كبيرة من القضايا المهمة ، بينها على سبيل المثال ( قضية الأخلاق فى الفن ). والقضية الحرجة الحساسة للغاية ، وهى ( عقيدة الشاعر السياسية أو المختلفة مع العقائد العامة ) ، والقضية الفنية المهمة التى أطلق عليها ( ظاهرة العبث فى الشعر العربى المعاصر ) والتى لاتزال إحدى القضايا الخطيرة المثارة حتى الآن ، والتى لم يصل النقد الحديث بشأنها إلى جواب قاطع .

فمازالت قصيدة النثر تملأ صحفنا ومجلاتنا الأدبية ، بل إن بعض النقاد

من ألمع ممثليها منذ الستينيات وحتى الآن .

وربما كان اخلاص رجاء الشديد لعمله وفكره من أهم ما يميزه ككاتب منذ قرأنا دراساته المبكرة فى مجلة ( الآداب ) البيروتية ، حينما كان فارساً من فرسانها المشهورين ..

وظل رجاء النقاش وفياً كذلك لسمة أخرى من سماته القديمة ، وهى ما سوف أسميه ( بالتصالح مع الأثر الفنى ) بكل ما يحمله ذلك من محبة وأخذٍ بيد الشعراء ، ومحاولة لتخفيف الآثار المهلكة لما يصنعه بعضهم بالشعر .

ولا أستطيع القول إن ما يسعى إليه رجاء هو تبرير القبح أو الجهالة ، إنما هو أمر أعمق من ذلك فى تصورى ، إذ أنه يستند أساساً على البنى الإيجابية داخله ، وعلى رغبته العميقة فى فهم العملية الاجتماعية الثاوية خلف

الابداع الشعرى ، فمن رأيه فى مقال ( أمل دنقل شاعر الرفض ) ص ٢٣١ إن « كشف الغموض عن حياة أمل دنقل ، وخاصة فى المرحلتين الأولى والوسطى منها ، أمر ضرورى لفهم هذا الشاعر ، ولرسم صورة واضحة ودقيقة له .. » .

وهذه سمة عامة فى مجموعة المقالات ، فالناقد مهتم بالجذور الاجتماعية للشعراء ولظروفهم البيئية ومدى ما يتمتعون به من ثقافة ووعى ،

# رجـــاء النقـــاش

على اعتبار أن ذلك كله يهيىء أفضل الظروف لفهم أشعارهم .

و( التصالح مع الأثر الأدبى ) ظاهرة لا يحسن التعامل معها ، إلا من كان قادراً على التعامل مع نقيضها ، فهى لدى بعض النقاد وسيلة للتصالح ( فماذا يفيد العراك ؟ ) مع الشعر والشعراء على اختلاف مستوياتهم وهى لدى البعض الآخر وسيلة طيبة للارتزاق الأدبى ، وهى لدى الكثيرين وسيلة العاجز الذى لا يملك حيلة إلا أن يقوم بعملية تحويل طيبة جميلة للشعر الغامض إلى نثر واضح ..

أما عند رجاء فهى تمثل نصف عملية البناء ، أى فهم وتحليل الشعرية عن طريق الاقتراب الحانى من القصيدة ومؤلفها .. وهذا الحنان ـ وهو شعور غير مضلل هنا ـ يهيىء للناقد مسافة الصبر والخيال اللازمين للنفاذ إلى متاهات العمل الفنى ..

ومن نماذج الحنان هذه « .. أول إحساس نخرج به من القصيدة هو أن الشاعر قلق . ولكن أى نوع من القلق ؟ إنه قلق البحث عن معنى عميق للحياة . قلق الانسان الذى يريد أن يتجاوز الوضع الراهن للحياة حتى يصل إلى مستوى آخر أكثر قيمة وأكثر معنى » ص ٩٦

«..لو أن رساماً موهوباً قرأ هذه الأبيات وحاول أن يرسم من خلالها لوحة تمثل الحالة النفسية التى تصورها ، لكان على هذا الرسام أن يستخدم ألواناً حادة عنيفة مرتعشة . أما الانسان فى هذه اللوحة ، فهو إنسان يحاول أن يتلمس طريقه فى الظلام ، فيستخدم أصابعه بدلاً من عينيه ، ويستخدم أذنيه كعصا تدله على الإتجاه المناسب ، حيث ينبغى عليه أن يتجنب المخاطر الكثيرة التى تكمن له فى كل خطوة » ص ٣٥١.



رجاء النقاش

ولابد من ملاحظة أن هذين السياقين لا يمثلان أخلص ما فى المجموعة من ( تصالح مع الأثر الفنى ) ، إنما اخترتهما هكذا دون قراءة متقصّدة ثانية للكتاب .. ويبدو من ذلك أن هذه الظاهرة أساسية فى مؤلف ( رجاء ) الخصم القادر على التصدّى ، والذى نجح فى تعرية الجوانب السلبية لبعض الشعراء ، وكشف إمحال وعبثية شعراء آخرين ..

ويقترب « رجاء النقاش » فى مفهومه للنقد الأدبى من مدرسة ( ماثيو أرنولد ) التى تقوم على خصائص ثلاث هى [ الوضوح الفكرى ، والاستقامة الروحية ، والوعى الاجتماعى ] حيث ينبغى على الناقد الأدبى أن يكون على قدر كبير من الحس بالمسئولية ، كما ينبغى عليه ـ وفق تعهّد غير مدوّن ـ ألا يسمح بتضليل قرائه ..

وسوف أسمح لنفسى هنا أن أتحدث عن نوع من التضليل ـ ما دمنا فى مجال يسمح للمقارنة ـ فقد تصدى أحد النقاد لديوان ( شمس الرخام ) للشاعر جمال القصاص فوجد « .. أن خطابه يتشكل من ثمانية نصوص ، تحتوى على ثمانمائة وواحد وخمسين سطراً ، بمعدل مائة وستة أسطر للنص الواحد » واهتدى الناقد إلى أن ذلك « مؤشر على طول النفس الشعرى ، ورحابة المدرك

من ناحية أخرى ! » ( التعجب من عندنا )

ويلاحظ « انه من بين هذه الأسطر يأتى مائة وستة وأربعون سطراً مكوناً من دالين ، وسبعون سطراً من دال واحد ، وسبعة أسطر بدون دوال . هذا إذا صرفنا النظر عن الدوال الناقصة الدلالة [ وكان المفروض أن يقول الدوالى ( ناقصة ) الدلالة ] كالضمائر والإشارة والموصلات وحروف المعانى .

ثم وجد الناقد أن الديوان « يضم ثمانمائة وثمانية وخمسين فعلاً ، بمعدل فعل واحد للسطر الواحد تقريباً ، وهو ما يشى بتدخل بعدين أساسيين فى انتاج المعنى : الحديثة بكل مفرداتها السالبة أو الموجبة ، والزمنية بكل دوائرها الماضية والحاضرة والآتية » ( ! )

ثم يقول بالحرف الواحد « .. أدى الفعلِ مهمته على نحو ثلاثى ، حيث اتصل بالزمن فى ماضيه وحاضره وآتيه . أما من حيث المكان فقد ساعد الفعل على تهيئة الاطار المكانى بكل احتمالاته ( ! ) وبهذا كله أتاح للذات طاقة حركية وتخليقية هائلة تتجاوز بها امكاناتها البشرية المحدودة ، اذ أصبحت قادرة على ممارسة اكتشافاتها الخاصة والعامة فى مناطق الممكن والمحال ، والمعقول واللامعقول ( ! ) أى انها أخذت سلطة غير بشرية ( ! ) فى تشكيل عالمها على نحو خاص .. » ( ! ! ! )

ويكتشف الناقد ما يلى : « ... كما تتعامل بنية التناص مع الخطاب الشعرى التراثى على نحو اجتزائى ، فيتم ـ مثلاً ـ استدعاء الشاعر العربى ( العباس بن الأحنف ) من خلال دالين متميزين مجتزئين من بيته الشهير :

**اخط وامحو ما خططت بعبرة**
**تسح على القرطاس سح غروب**

**يقول جمال القصاص :**

**فلمت ملامحها من نقوش الجدار**
**ونبضاتها تتقاطر فى لجة الكاس**
**ترشح فى جسمه كالعواء**
**تخط ، وتمحو**
**فتصحو الحرائق تحت ثيابه(٢)**

ولم أستطع أن أتبين ( الاستدعاء ) أو ( الاقتباس من التراث ) ، فعبارة ( تخط وتمحو ) عبارة عامة قد يهتدى اليها أى شاعر لم يقرأ ( العباس بن الاحنف ) اذ انها ليست ذات دلالة خاصة بالتراث أو بهذا الشاعر ، إنما هى تعبير عادى قد نصادفه فى آلاف القصائد وغير القصائد .. إلا أن الناقد يضلّل قارئه هنا ، ويحاول أن يقيم قضية دون أية أسانيد عقلية أو شعورية ، ويقول أن « بنية التناص تتعامل مع الخطاب الشعرى التراثى » .

ومع هذه الملاحظات الرياضية الدقيقة للناقد ، إلا انه غاب عنه اقتباس مهم ودال للشاعر جمال القصاص فى قصيدته ( رماد الاردواز ) التى أشار اليها الناقد فى دراسته ..

« **ديسمبر اقسى الشهور**
**سعال بطىء**
**سماء تهندم انفاسها**
**فى انخطافات روحى**
**وروح تعلق أجراسها**
**فى مرايا السماء**
**بأى ملاعق اخرى اقيس حياتى**
**وباردة قهوتى والإناء تكسر** .. »

ويمر الناقد مرور الكرام على القصيدة ولا يتحدث إلا عن « برودة القهوة التى تحمل فى فضائها غيبوبة الذات عن واقعها » « ! » ( التعجب من عندنا ) ..

وفات على الناقد أن يكتشف صلة المقطع بقصيدتين للشاعر الإنجليزى ( ت . س .إليوت ) .

فالسطر الأول من قصيدة ( القصاص ) اقتباس شبه كامل من السطر الأول فى قصيدة ( الأرض الخراب ) :

**ابريل اقسى الشهور ..**

والسطر الخامس ، اقتباس شبه كامل أيضاً من قصيدة ( غزلية . ج . ألفريد بروفروك ) :

**لقد قِست حياتى بملاعق القهوة ..**

ولابد لى أن أعتذر لخروجى عن السياق ، على أن ما يغفر لى هو أن مجال الحديث كان حول التضليل الذى يمارسه بعض النقاد ، والذى تعانى منه حركة النقد الأدبى الحديث بشدة ..

ورغم أننى لا أجد ما يدعونى للوقوف ضد إحصاء الأفعال والضمائر والأسماء ، بل والحروف فى قصائد الشعراء ، إلا أننى أستبعد النتائج التى توصل اليها الناقد ، ولا أجد رابطاً منطقياً بين وجود ثمانمائة وثمانية وخمسين فعلا وبين الحديثة بكل مفرداتها السالبة ( ! ) ..

ترى ما الذى كان سيعثر عليه الناقد لو وجد أن القصيدة تضم سبعمائة وأربعين فعلاً فقط ؟ !

ولما كان حديثنا منصباً أساساً على كتاب الناقد الكبير رجاء النقاش فلن نخوض فى أسرار قصيدة ( جمال القصاص ) ، ولنعد إلى السياق ..

قلنا إن السمات الرئيسية لنقد رجاء تكاد تتماثل مع القواعد الصارمة التى استنها الناقد الإنجليزى الكبير ( ماثيو

ارنولد ) الذى وضع ( المعرفة )[٣] ركيزة لعملية النقد الأدبى ، وأكد على أن ( الحكم القيمى ) هو الوظيفة الحقيقية للنقد ، وبذلك أدخل الأخلاق فى مجال الفن ..

فلنقرأ معاً هذه الفقرة من مقال ( أين الاخلاق فى الشعر الجديد ) ص ٩٥ فى كتاب رجاء النقاش : « وصلة الفن بالأخلاق فى هذا العصر موضوع هام يفكر فيه رجل الدين ويفكر فيه أصحاب العقيدة السياسية ، ويفكر فيه أى إنسان يتمتع بضمير حر صادق يدعوه الى التفكير العام فى مشاكل الحياة والإنسان . وإذا أردنا أن نصل إلى رأى واضح فى مشكلة الفن والاخلاق فعلينا أن نفرق بين معنى بسيط محدود للأخلاق ، وبين معنى آخر عميق . فالأخلاق ليس معناها الوصايا العشر الخالدة « لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب ، لا تزن .. الخ » .

فهذه هى أخلاق كل عصر ، وهى الأخلاق التى تحرسها المجتمعات الإنسانية المختلفة بالقوانين أو بالتقاليد ، ولكن الأخلاق لها معنى آخر اعمق هو المعنى الذى يثير اهتمام الفنان وحماسته ، هذا المعنى الآخر « للأخلاق » هو الصدق مع النفس والصدق مع العالم من حولك ، وهذا « الصدق » يقتضى رفض مظاهر الحياة التى لا تتجاوب مع الإحساس والشعور ، حتى ولو كان الناس يوافقون على هذه المظاهر ويؤمنون بها ، فمادامت هذه المظاهر زائفة فإن الفنان الصادق سوف يرفضها ويطالب ببديل لها يحل محلها .. » .

هذه عبارات وضاءة ؟ فالصدق لدى رجاء هو القيمة الفضلى التى تجعل من الفن رسالته ، أى صيغة أخلاقية ، وهى



ادونيس

بمعنى ما ، تشير إلى ضرورة التزام الفنان بما يحدث فى المجتمع من حوله ، ورفضه لأى تيار لا يتفق مع ما يؤمن به داخلياً ..

أى أن الفن ليس زهداً أو تبتلاً ، انما هو رسالة ضد الخطأ والظلم والقاتم والسلبى . رسالة يحملها قلم [ يعرف ] تماماً ماهية الأحداث من حوله ، ويستطيع إدراك جوانبها ويحاول تقويمها ، وهى رسالة تعتبر تفريغاً لمقولة أرنولد الشهيرة « الشعر نقد للحياة » ..

هذه ( المعرفة ) بالعالم تجعل من الفنان ، شاعراً أو روائياً ، شاهداً على عصره ، وحاملاً فى داخله بذرة أو كل مقومات تغيير السلبى فى هذا العصر ..

ويحاول رجاء جاهداً ومستبصراً استخدام هذه ( المعرفة ) الواسعة ليكشف الموقف بأسره أمام القارىء ، ففى مقاله ( عندما يغضب الشعراء ) يستعين بمسرحيات شيكسبير ( يوليوس قيصر ) و ( ماكبث ) و ( الملك لير ) و ( هاملت ) كما يستعين بالمتنبى والمعرى ليصور ما وصفه بانتاج الغضب « .. على الطغيان والاستبداد والانفراد بالرأى فى القضايا العامة » وعلى « .. الطموح الشخصى المريض الذى يؤدى إلى الخيانة والجريمة ، ويدمر القضايا الخاصة والعامة » ، وعلى « .. تصديق الملك لير للنفاق وأختلاط الأمور فى ذهنه بين النفاق من جانب والحب الحقيقى والولاء الصادق من جانب آخر .. » .

على أن قضية الربط بين الفنون والأخلاق لا تزال احدى القضايا الغامضة فى النقد الأدبى قديمة وحديثه ، فهناك مدارس فنية كثيرة ترفض هذا الربط ( المتعسف ) وترى أن الفن لا علاقة له بالاخلاق ، فتلك قيمه محض جمالية ، والاخلاق قيمة فلسفية ..

وقد انتبه رجاء النقاش إلى ما سوف يثيره هذا الربط من مشكلات ، فأكد ان ما يعنية بالأخلاق ليس الوصايا العشر ، بل الصدق مع النفس والعالم ..

وينسجم هذا التحديد اللامع مع فقرة للناقد الإنجليزى الكبير ( ا .ا . ريتشاردز ) فى فصل الفن والأخلاق[٤] : « .. وهكذا نجد أن مشكلة الاخلاق - أى مشكلة كيفية الحصول على أكبر قيمة ممكنة من

الحياة ـ تصبح مشكلة تنظيم فى حياة الفرد ، وفى الوقت عينه مشكلة تعديل وتكيف فى حيوات الأفراد ، وبذلك نخلّص الأخلاق من كافة الأفكار غير السيكولوجية ، مثل فكرة الخير المطلق واليقين المباشر ، وغيرهما من الأفكار التى من شأنها أن تضفى على القوانين الأخلاقية الكثير من الجمود والصرامة اللذين لا داعى لهما .. » .

وتصر مدرسة أرنولد على أن القصيدة فى حدّ ذاتها ليست جيدة أو رديئة ، إلا فى اطار سياقها المبدئى ، وعلى القارىء اذا ما أراد أن يعيش أحداثها أن يفهم هذا السياق المبدئى ، وبصفة خاصة السياق الاجتماعى ..

وفى دراسته عن ( نازك الملائكة والشعر الحر ) يبذل رجاء جهداً كبيراً فى تتبع الوضع الاجتماعى للشاعرة العراقية ، ويتابعها فى دراستها الجامعية وقراءاتها الخارجية وإعجابها بموسيقى تشايكوفسكى واتقانها عزف العود ، ليصل إلى ما يريد أن يوضحه من انها « شخصية خصبة متعددة الجوانب ، مليئة بالقلق الفكرى والفنى والإنسانى .. الخ » ص ١٨٣

ويؤمن رجاء النقاش بأن معرفة الجو المحيط بالفنان وبيئته تساعد الناقد على تفسير ومعرفة وتقويم قصائده . يقول فى مقاله ( شخص غير مرغوب فيه ) ص ٣٤٧ « والديوان يضم سبع قصائد طويلة ، تدور كلها بصورة أو بأخرى حول مركز فكرى ونفسى واحد ، هو هذا النوع من المطاردة المستمرة « للفلسطينى غير المرغوب فيه » . وعندما يكون الإنسان مطارداً تكون أنفاسه لاهثة متلاحقة ، وخطواته مليئة بالحذر ، واحساسه قائم على ترقب الخطر ، حتى لو كان هذا الإنسان وحيداً أو خلف جدران سميكة ، وأبواب مغلقة ، وقد انعكست كل هذه المشاعر على ديوان سميح القاسم انعكاساً فنياً رائعاً » .

وتساعدنا القراءة المتأنية لكتاب رجاء الضخم على مراقبة وتتبع خطواته الواثقة ، واطلاعه الواسع على شئون المجتمع ، وعلى حرصه على جمع كل المادة المتوافرة له حول الشاعر أو القصيدة ، وأحكامه المتروية الهادئة حتى على النماذج التى يكاد الناقد أو القارىء يجد فيها عيوباً لا يمكن تبريرها ..

يا يراعى
أنت أقوى
أنت أضوع ..

يقول رجاء « .. فكلمة ( أضوع ) هى الأخرى كلمة ثقيلة منفرة خالية من اى ظلال فنية ، وبالطبع فإن العيب هو عيب يسير ، ولا يكفى بحال من الأحوال لتحديد مكانة الشاعر بين شعراء الدرجة الثانية » ص ٣٠٠

ورغم ذلك ، وجد رجاء أن الشاعر يلجأ للكليشيهات ، ثم هو مازال يعيش فى عالم من الخيال الرومانسى الساذج ، ويعتمد على التخيل دون التجربة ، والخطابية والنزعة التعليمية » ، وباختصار كل المساوىء التى تقذف بالشاعر الى الدرجة العشرين ، لا الثانية فقط ..

غير أن رجاء الناقد الحليم ، المتصالح مع الأثر الأدبى لا ينسى أن يكتب تذييلاً مهماً « تابعت سيرة الشاعر انس داود بعد كتابة هذا الفصل حوالى سنة ١٩٦٥ وقد تطور شعر أنس داود فأنجز الشاعر انجازات كبيرة ، وتخلّص من الكثير الذى أشرت إليه فى هذا الفصل من السلبيات الفنية ، وكتب الشاعر أنس داود عدداً من المسرحيات الشعرية المهمة » ص ٣٠٥

وهذا موقف أخلاقى حميد يحتسب لرجاء الناقد الصادق مع نفسه والعالم أبداً .. غير أن دفاع رجاء النقاش عن الشعر والشعراء ، وتحمسه الجارف أحياناً يدفعانه دفعاً إلى الخروج عن الخط الذى رسمه لنفسه « .. فهذه الأبيات كلها نماذج من الفن الممتلىء .. بالوجع الإنسانى ، ونحن أمامها ننسى كل ما يقال عن شروط الفن الشعرى الصحيح ، ونحس بلسعة الجمال والشعور الصادق ، بعيداً عن القواعد النقدية التى نؤمن بها ونرى فيها مقياساً دقيقاً للفن الذى نريده . فالفن هنا أعلى من القواعد النقدية ، وأقوى من تغيير العصور الأدبية المختلفة ، بما يحمله كل عصر من مقاييس جديدة متغيرة » ص ٤٢٤ .

وهذه ملاحظة بليغة لناقد محترف ، يعرف يقيناً أن الوجدان أبلغ بكثير من رياضيات التحوّط التى يمارسها النقاد ، ويكتشفون فى كل مرة أن ظهور نابغة من النوابغ كفيل بقلب جميع القواعد والأطر التى حاولوا بها تقنين الفن والفنان ..

إن رجاء النقاش الصادق مع نفسه ، يلاحظ ويعرف أن هذه الفقرة لابد أن تكون متعارضة مع مبادئه التى أرساها ، غير أنه لا يسقطها لأنها احساس حقيقى بالفن الحقيقى ولغته التى وصفها « بالوجع الإنسانى » وهو تعبير جميل أخاذ ..

رأينا وضوح أفكار رجاء ، ورأينا وعيه الاجتماعى ، وعلينا أن نتتبع استقامته الروحية ، ففى مقاله ( أيها الشاعر الكبير .. انى أرفضك )

ص ٤٤١ يشن الناقد الكبير هجوماً عنيفاً على الشاعر ( أدونيس ) ويتهمه بأنه نشأ فى احضان الحزب القومى السورى الذى أسسه انطون سعادة فى لبنان فى الثلاثينيات ، وهو أى الحزب « فاشى عنصرى معاد أشد العداء للعرب والعروبة » ص ٤٤٦ .

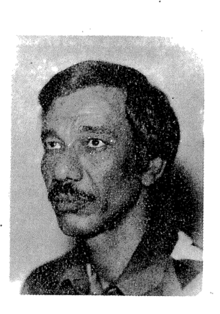
ويقول : « ان أول ديوان أصدره أدونيس هو ديوان « قالت الأرض » عام ١٩٥٤ ، وقد أهدى هذا الديوان إلى انطون سعادة زعيم القوميين السوريين الذى كان قد أعدم فى لبنان سنة ١٩٤٩ » .

يفصح رجاء هنا عن نزاهته الروحية ، كما أفصح عنهنا فى دراسته حول عدد من ( شعراء ) مجلة ( شعر ) اللبنانية التى تأثرت بالبنى الفرنسية الحديثة ، وحاولت أن تنشىء حركة تجديد فى الشعر العربى ، أخفقت لغياب نماذج شعرية متميزة ، وغلبة قصيدة النثر ، والغموض الصورى والبنائى الذى كلف به عدد من أقلّ شعراء المجلة شأنا ، وكاد يصل بل ووصل بالفعل إلى حدّ الإلغاز الكامل ..

ورغم هذه الإدانة السياسية أو المذهبية التى ساقها رجاء النقاش ضد أدونيس ، إلا أنه لم يتعرض للشاعر كشاعر ، وأعتقد ان هناك التباساً ينبغى توضيحه ..

فعندما لجأ الشاعر الامريكى الكبير ( عزرا باوند ) إلى إيطاليا ودافع عن النظام الفاشى ، أتهم فى وطنه بالخيانة والعمالة ، وفرضت السلطات حظراً كاملاً على كتاب النثر الذى أصدره باوند وتغنى فيه بأمجاد إيطاليا الفاشية فى عصر موسولينى .

وقد كان هذا الموقف الغريب من



امل دنقل

( باوند ) مناسبة أمام النقاد لإثارة قضية بالغة الحساسية ، وهى المدى الذى يبلغه الناقد فى رفض شاعر معين لأن أفكاره ومعتقداته السياسية تختلف عن المعتقدات السائدة ، أو تعتبر خيانية ، وما إذا كان هذا الاختلاف يغير شاعرية الشاعر .

فمهما كانت مثالب ( باوند ) إلا أن قصائده ( هيو سلوين موبرلى ) و ( القصائد Cantos ) و ( تقديراً لسكتوس بروبرتيوس ) أعمال فذة وشامخة ، ولا يمكن رفضها ، أو رفض الشاعر لأنه تغنى بالفاشية ، وهى تهمة

كانت تعادل الخيانة أثناء الحرب العالمية الثانية ..

لقد قامت قيامة بعض النقاد فى فرنسا والعالم بسبب السلوك الشائن والعلاقة الشاذة بين الشاعرين ( رامبو وفيرلين ) غير أن أحداً لا يستطيع أن ينكر شاعريتهما الريادية ، أو يتجاهل أثرهما العظيم فى الأجيال التالية لهما ، بل فى الشعر الإنجليزى والأمريكى والإيطالى الحديث ..

وقد كتب رجاء النقاش بدراسته ( قصيدة مصرية وشاعر يونانى ) ص ٢٥٩ وعنى حتى بالتفصيلات التافهة فى حياة الشاعر الاسكندرى اليونانى ( قسطنطين كفافى ) ، ولم ينس حتى أن يذكر راتبه الشهرى عندما كان موظفاً فى مصلحة الرىّ فى الاسكندرية ..

ووصف رجاء ( كفافى ) بأنه « شاعر ينفرد بشخصية خاصة ، وصوت إنسانى مستقل لا يختلط أبداً مع غيره من الأصوات الشعرية المختلفة . وقد كثرت الدراسات النقدية عن شعر ( كفافى ) وحياته ، وظلت الدراسات عن هذا الشاعر الكبير تنمو وتزداد ، حتى اتضحت صورته الشخصية ، واتضحت معها قيمته الفنية الكبيرة والنادرة .. » .

وضرب رجاء النقاش صفحاً عن الممارسات القبيحة ( لكفافى ) ، بل إن المقدمة التى كتبها ( و . هـ . أودن )[٥] توضح تماماً أن قصائد ( كفافى ) الشبقية لا تحاول إخفاء هذه الحقيقة ، وهذا مقطع من شعره :

« تمت متعتهما الحسية المنحرفة
نهضا من الفراش
يرتديان ملابسهما على عجل بدون حديث .

يغادران المنزل كل على حدة ، خلسة ، اذ هما يسيران فى شىء من القلق فى الطريق ، يبدو كما لو انهما يتوجسان فى وجود شىء ما يشى بكل ما دار فى الفراش منذ لحظات قصيرة » ..

ويصف رجاء الشاعر الاسكندرى .. « .. بذلك الشاعر المتميز العظيم » ص ٢٤٥ .

ويقول « .. فقد كان كفافى يقيم بناء معظم قصائده على القصص والأساطير اليونانية والرومانية ، وقد وصل فى هذا المجال إلى مستوى فنى رفيع جعل منه واحداً من أكبر شعراء العالم الحديث .. » ص ٢٤١ ..

وما بالنا نذهب بعيداً ، ولدينا فى ميراثنا الشعرى العربى ما يغنينا ؟ ما بالنا بأبى نواس وخمرياته وغرامه بالصبية المرد ؟ ما بالنا ببشار والبحترى وبطمع المتنبى فى ولاية أو جائزة مالية ؟ !

أيقدح ذلك فى قيمة هؤلاء الشعراء العظام ؟

كنا نريد من رجاء النقاش أن يكتب ما شاء عن عقيدة ( أدونيس ) « الخيانية » التى يرفضها كل مؤمن بالقومية العربية ، وبالعروبة ، ولكننا كنا نريد منه أيضاً أن ينسجم مع صدقه الروحى ويكتب عن أدونيس شاعراً ، عن أسلوبه ، وثقافته وهياكله الفنية وصوره ، وتطوره الشعرى ، فهذا هو عمل الناقد المدرّب ، ولأدونيس فيما أعرف ، عدة دواوين شعرية لا تبشير فيها ولا خيانة ..

لا اريد أن يفهم من كلامى هذا إلا ماقصدت ، فأنا لا أبرّر سلوكاً شاذاً أو منحرفاً ، ولقد تحدث نقادنا القدامى عن سوء سلوك بعض شعرائنا العظام ، غير انهم لم ينسوا الحديث عن أشعارهم كمادة تحت المجهر ، فدرسوا الأساليب والصور ، وأوضحوا بكثير من الاطناب مدى نجاح هذا الشاعر أو ذاك فى رسم صوره والتعبير بمهارة عن أفكاره ..

وأتمنى من ( رجاء النقاش ) الذى تمكن فى كتابه من إلقاء الضوء على معظم شعرائنا أن يلتفت مرة أخرى إلى أشعار ( أدونيس ) ويخصها بدراسة من دراساته الجادة الواعية ، لا لأن ( أدونيس ) شاعر عظيم أو نسيج وحده ، بل لأنه يمثل ظاهرة اختلط فيها التصوف بالسيريالية ، واتسع فيها مدى الذات وغطى على الهدف والأرض والواقع ، وتطور مفهوم الأسطورة بحيث بات من الضرورى أن نتعّرف على أبعاد أعماله ومداها وملاءمتها للروح الشعرى العربى الخ .. استقامة ( رجاء النقاش ) الروحية جعلته يرفض هذا الشاعر لأنه تربّى فى أحضان القوميين السوريين ، وهاجم العرب والعروبة .. ولكن الغريب أن رجاء باستقامته الروحية برّر لنزار قبانى ما هو أقبح من التهجم على العرب والعروبة ، والتمس له عدة مبررات من بينها ، « .. لأن شعره ينبع من إحساسه بالألم وبالأوجاع المختلفة التى يعانى منها الإنسان العربى والمجتمع العربى » ولماذا لم يكن ذلك مبرراً لأدونيس ؟ ! الذى لم يكتب فيما أعرف شعراً خيانياً ضد العروبة .. ؟

لقد تحدث رجاء عن قصيدة ( السيرة الذاتية لسياف عربى ) فقدم لها تحليلاً واعياً ، صوّر فيه ايجابياتها ، كما أوضح ( بعض التناقض فيها ) رغم أن هذه القصيدة موجهة ضد نظام حاكم عربى تعرّف عليه الجمهور منذ لحظة قراءته الأولى للقصيدة ..

فلماذا توقف قلم رجاء النقاش أمام أدونيس الشاعر ؟

ولست أدافع عن أدونيس أو غيره ، بل أريد أن نصل إلى حل مرضٍ فيما يخص قضية عامة ، وهى : الحد الذى ينبغى على الناقد أن يتوقف عنده أو يصل إليه أمام شاعر أو كاتب أو فنان يختلف معه فى الرأى أو الفكر أو العقيدة ، أو الفنان الشاذ منحرف السلوك ، أو اللص والسجين السابق ، كالمسرحى المبدع ( جان جينيه )[6] ؟ ؟ الوضوح الفكرى ، الاستقامة الروحية ، الوعى الاجتماعى : هذه الخصائص الثلاث تميز كتاب رجاء النقاش ، وتكاد تكون سمة رئيسية لنقده اللامع ذى النصال الحادة ..

غير أن اهتمامات رجاء بالنواحى الاجتماعية فى النشاط الفنى ، وهى اهتمامات عميقة ومكثفة ، عطلّت أو أعاقت إلى حد ما ، ما كنا نريده من كتاب بهذه الضخامة ، توفر على دراسة فترة من أهم الفترات فى تاريخ القصيدة العربية الحديثة ..

فالجانب الفنى ، أى النقد الفنى للشعر ، خافت الصوت إلى حد بعيد وهو فى أقصى حالاته خصوصية ، مجرد شرح للموضوعات ، دون التطرق ـ إلا فى النادر ـ للصور والبنى والإيقاع والموسيقى والأوزان ، وصلة ذلك بالمضامين ، أى الاهتمام بالسفوح الخارجية التى تفصل عادة بين الشعر والنثر ..

فرجاء ـ الناقد الاجتماعى ـ يدرك رسالة الشعر ، ويعرف انها ايضاً لا تختلف عن رسالة النثر ، وموضوعها هو التقدم الإنسانى ، والوعى النابع من

التجربة داخل المجتمع ، والتعبير الصادق عن ذلك كله .

وضوح هذه الرسالة يبرّر إلى حد ما ذلك المسلك الذى اصطلحنا على تسميته بالتصالح مع الأثر الفنى ، وقد يكون أيضاً مبرراً أمام غياب النقد الفنى .. فالناقد الاجتماعى لا يرى فى النصّ إلا التجربة البشرية ، أما الناقد الفنى فيرى التجربة البشرية فى إطار الشكل العام للعمل .. أوكما يقول إليوت : « إن الحفاظ على التقاليد الجميلة من بين عمل الناقد ، كما أن من بين مهامه كذلك تبين استقامة الأدب وكماله ، ورؤيته بعيداً عن الزمن ، ورؤية أفضل الأعمال الأدبية الراهنة ، بالعين نفسها التى نرى بها أفضل الأعمال منذ ألفين وخمسمائة عام .

( استقامة الأدب وكماله ) أولاهما كانت من أهم الظواهر التى استمد منها رجاء مادته ، أما الأخرى ، أى ( الكمال ) فقد فقدت الاهتمام ، فى حميا الدفاع عن الأفكار والمضامين .

والشعر ليس مضامين وحسب ، أنه شكل مموسق ، قالب وجدانى ساحر ، وصور جميلة ، والشكل غلاّب فى الشعر ، بل إن أبياتاً بأكملها تسْحر الإنسان قبل أن يدرك معناها تماماً ..

ولكن ، فلنقرأ هذا النص :

يومان

اسبوعان

شهر طافح

عامان

قرن

هل تعبت ؟

تعال يا ولدى

أنا مهدت صدرى

كى تريح عليه جثته الفتية

سميح القاسم

وتعال يا ولدى

لألقى رأسى المقطوع

بين يديك

قد أرتاح من موتى البطىء

على رصيف الأبجدية

الوردة الحمراء تقتلنى

كما قتلتك أنت البندقية(٧) ..

يقول رجاء عن هذه القصيدة لسميح القاسم « .. الصور هنا سريعة متلاحقة مخيفة ، والإحساس هو احساس المطاردة ، والحصار الكامل ، والزمن بطىء كما هى العادة فى كل لحظات الخطر الشديد ، فاليوم مثل الأسبوع مثل العام مثل القرن . لأن لحظة واحدة من لحظات الخطر فى حياة الإنسان تساوى أعواماً بل قروناً طويلة من الزمان » .

ثم يقول : « .. والصور الفنية هنا أيضاً « محمومة » وغير مترابطة ولكنها شديدة الصدق ، مليئة بروح المأساة ، فالابن يلقى « جثته الفتية » على صدر والده ، والأب يلقى رأسه المقطوع بين يدى ابنه .. » الخ ص ٣٥٢ .

تغاضى رجاء ـ الناقد الاجتماعى ـ عن اثنى عشر سطراً من هذا النثر لواضح ، والذى لا يدخل أبداً فى اطار الشعر ، وتحدث فوراً عن المضمون ..

أى شعر فى :

اسبوعان

شهر طافح

عامان

قرن .. الخ الخ ..

إن الشعر هو نماذج من « الفن الممتلىء بالوجع الإنسانى » حسب عبارة رجاء البديعة . فأين « الفن » فى قصيدة سميح القاسم ؟ هل يؤدى « الوجع الإنسانى » وحده رسالة الشعر ؟ ! أين ذلك الإحساس العظيم باللذة وبما أسماه رجاء « لسعة الجمال » ؟

قارن :

« عيناك غابتا نخيل ساعة السَحَرْ

أو شرفتان راح ينأى عنهما القمرْ

عيناك حين تبسمان تورق الكروم

وترقص الأضواء كالأقمار فى نَهَرْ

يرجّه المجداف وهناً ساعة السحرْ

كأنما تنبض فى غوريهما النجوم(٨) » .

بهذه الأسطر :

اسبوعان

شهر طافح

عامان
قرن ...

هل هناك وسيلة أخرى أبلغ من المقارنة لكى نوضح بها أن قصيدة ( سميح القاسم ) لا شعر فيها ، ولا يمكن أن نسميها قصيدة ؟ !

وهكذا ، ولأن رجاء ناقد اجتماعى ، تناسى قواعد الشعر والفن ، وتمسك بالمضمون ، أى بالوجع الإنسانى وحده ..

إن عيوب المدارس النقدية المختلفة أو الاتجاهات المحددة فى النقد الأدبى علمية كانت أو وجدانية ، تكاد تكون متماثلة ، فما دام الأثر الفنى قد استجاب لعدد محدّد من اشتراطات المدرسة أو الاتجاه ، كان اثراً جيداً ينبغى اتخاذه أنموذجاً يحتذى ..

ولدينا مثال واضح من قصائد الشاعر الروسى العملاق « ماياكوفسكى »

ا ـ « أين تستطيع أن تبتاع وتأكل بنقودك
افضل والذ أنواع المكرونة
اين ؟ طبعاً فى مخزن الأطعمة بموسكو » ..

ب ـ القصيدة الشهيرة ( مائة وخمسون مليون ايفان ) وهو تعداد الاتحاد السوفيتى عند ذاك ..

« ١٥٠٠٠٠٠٠٠ هو اسم مؤلف هذه القصيدة
ايقاعاتها ـ رصاصات
ايقاعاتها ـ نيران من مبنى لآخر
١٥٠٠٠٠٠٠٠ يتكلمون بلسانى
من يستطيع أن يعلن
اسم خالق الأرض ـ قطعاً عبقرى ؟
وهكذا
فإن
قصيدتى
لا مؤلف لها » ..

ولم يتمكن « ماياكوفسكى » من الخروج عن حدود التعليمات الصارمة للحزب الشيوعى ، وأن يكتب ما يشعر به خارج الاطار المفروض ، إلا فى قصيدته الأخيرة التى أطلق عليها اسماً غريباً هو « بأعلى صوتى » .

والمدخل الأول للقصيدة عمل دعائى مكرس « للخطة الخمسية الأولى » فى الاتحاد السوفيتى .

غير أن المدخل الثانى للقصيدة ، وهو الذى عثر عليه بين أوراق الشاعر بعد وفاته ، والذى يتضمن الأبيات الأربعة الشهيرة التى ألحقها ببيان انتحاره ، فيختلف تماماً ..

إنها بعد الواحدة
لابد أنك قد غفوت الآن
يجرى درب التبّانه كنهر فضى خلال الليل
لست متعجلاً
وليس هناك ما يدعو لايقاظك
فالبحر ينسحب
ويدخل فى هدأة النوم
وكما يقولون
لقد انتهى الأمر
وتحطم قارب الحب على صخرة التقاليد
والآن لقد انتهينا أنا وأنت
وليس ثمة من داع
لسرد الآلام المشتركة ، والأذى والضرر
فقط ، راقبى سكون العالم ..
لقد فرض الليل ضريبة باهظة من النجوم على السماء
وفى ساعات كهذه يستيقظ الإنسان ويتحدث
الى الأجيال ، الى التاريخ ، الى الكون[٩] »

أخيراً ، إن كتاب الناقد الكبير ( رجاء النقاش ) معلم مهم ، وأنموذج يحتذى ، ومدرسة ينبغى على الأجيال الشابة ، ونقاد المستقبل أن يتعلموا منها كيفية كتابة النقد الجاد الموضوعى ، والحرص على أهم ما يقدسه رجاء ، وهو الصدق الكامل مع النفس والآخرين .. ■

## الهوامش

(١) ص ٤٦ مجلة « إبداع » العدد الثامن ـ أغسطس ١٩٩٢ تجليات الحداثة فى ديوان جمال القصاص للناقد محمد عبد المطلب .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انتقد إليوت هذه « المعرفة » فى كتابه « وظيفة النقد » وقال إنها « حس بالحقيقة » مبتذل وسطحى .

(٤) ص ١٠٣ مبادىء النقد الأدبى ترجمة الدكتور مصطفى بدوى .

(٥) كفافى شاعر الإسكندرية ـ أحمد مرسى ص ٣٠ .

(٦) لابد أن الزمن قادر على أن يمسح الآثام بيده الرحيمة . مبقيا فقط على الروح العبقرى والفن العظيم ، فقد إندرست معالم الشطط ، أو أصبحت غيرذات موضوع بالنسبة للكثيرين من الشعراء والرسامين والنحاتين القدامى ، والمختلفين عن الرأى العام سلوكا وعقائد ، وبقيت أعمالهم فقط خالدة جميلة ، فمن يذكر شذوذ مايكل انجلو أمام تمثال ( داود أوموسى ، أو المنتحبة ) ؟ ! .

(٧) ص ١٦ T.S. Eliot. THE Sacred Wood Methven Lonpon

(٨) لاحظ مدى إفتعال العاطفة فى ( مقال يا ولدى لألقى رأسى المقطوع بين يديك ) ! ، ومدى المبالغة والتهويل ، واللهجة الخطابية التى تشبه بيانا نثريا .

(٩) Russian Literature Since The Revolution (Edward. J. Brown) Collier Books London.

# الإيقاعات والرؤى



١٥٣ لويس عوض نص مجهول ، محاكمة إيزيس

# لويس عوض

## محاكمة



# نص مجهول

# إيزيس

رسوم للفنان : حلمى التونى

# هـــذا النـــص

في منتصف الستينات اهتممت اهتماما خاصا بثقافة الأربعينات المصرية التى اكتشفت نظائر لها في الوسائل والغايات عندما زرت العراق لأول مرة عام ١٩٦٩ وأيضا عندما تعرفت على تونس عام ١٩٨٢ . ومن ثم فقد كانت الثقافة الطليعية في الأربعينات ظاهرة عربية ، وهى على الأرجح المناخ الذى انبثق عنه التجديد في القصة والشعر مع أوائل الخمسينات .

في مصر كان هناك عدة رجال امدوني بالمعرفة والخبرة والتجارب والوثائق عن هذه الحركة الطليعية المبكرة في الآداب والفنون و التى اعتمدت التجريب منهجا في الفكر والإبداع . وكان من هؤلاء الرجل الذين عرفتهم عن قرب رمسيس يونان وأنور كامل وفؤاد كامل ولويس عوض ويوسف الشاروني وإدوار الخراط . وبالإضافة إلى ذكرياتهم المستفيضة حول تلك المرحلة ، فقد حصلت من بعضهم على إعداد من مجلة « التطور » و « المجلة الجديدة » وعشرات البيانات والنداءات والكتالوجات الفنية والمطبوعات العربية والفرنسية .

وكان من أهم « الوثائق » هذه المسرواية « محاكمة ايزيس » التى بدأ لويس عوض كتابتها او التفكير فيها عام ١٩٤٢ وأتمها في صياغتها النهائية عام ١٩٤٦ ولم ينشرها قط . وقد اشترط علىّ الّا انشرها او اقتبس عنها إلّا بعد وفاته . وكان حريصا في حياته ان يشير في أحاديثه الصحفية إلى « محاكمة ايزيس » العديد من المرات ، ولكنه ظل حريصا في المقابل على التشديد الّا ينشر هذا النص إلّا بعد وفاته . وقد اوفيت بالعهد ، فلم اجد تكريما لذكراه الثانية إلّا ان اضع « محاكمة ايزيس » بين ايدى القراء والنقاد والتاريخ الأدبى دون تعليق ، فصياغتها التى تجمع بين السرد والحوار تسبق تجربة توفيق الحكيم في « بنك القلق » بعشرين عاما ، ومادتها الاسطورية قد تضىء علاقة ما بين النص والسياسة . هذا وغيره اتركه للباحثين في أصول تلك المرحلة الخصبة من الأربعينات . وهى ذاتها المرحلة التى كتب فيها اكثر الأفكار تناقضا : مقدمات « في الأدب الانجليزى » و « بروميثيوس طليقا » ، و « بلوتولاند » التى تفصح عن المؤثرات الماركسية ، جنبا إلى جنب مع « العنقاء » و « الرد على انجلز » ، وكلاهما نقد للماركسية .

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى ان « الرد على انجلز » مخطوط لم ينشر ، كان بحوزة المهندس فوزى حبشى ــ ابن عم لويس عوض ــ حتى اقتنصه زوار الفجر في إحدى مطارداتهم للشيوعيين .

اين تقع « محاكمة ايزيس » من هذه المتناقضات كلها ؟

هذا هو النص كاملًا بين ايديكم ، وسوف ننشر اى اجتهاد يصلنا في محاولة الجواب .

غالى شكرى



# محاكمة ايزيس

اشخاص المسرحية

**( نظرا لكثرة تخاصم الآلهة فى مصر وتكالبهم على المناصب ، رأينا أن نذكرهم مرتبين بحسب الحروف الأبجدية ) .**

**(١) رع : إله الشمس وكبير الآلهة .**
**(٢) آلهة محليون :**
**(٣) آلهة اجانب :**
**(٤) ابطال قوميون . انصاف آلهة :**

وصل الإله « ست » إلى « أون » قبل الموعد بربع ساعة . وحين ارتقى درج المعبد وهو عريض ، ورأى مرمره الأملس النظيف المطعم بالبازلت أضمر البغض لكاهن أون وعزم على تأديبه بعد أن يفرغ الاله من جليل الأمور . ونفخ فى الأعمدة المنقوشة فطمست أنفاسه الصلوات المحفورة على الأعمدة بغبار أصفر رقيق . ونظر إلى الأعمدة الضخمة الراسخة ذات الصوان المنيف ، ونظر إلى كئوس اللوتس الحجرى الذى يتوج أعمدة المعبد .

نظر غاضبا ، فأدركت الأعمدة الضخمة الراسخة وكئوس اللوتس الحجرى سر غضبه . علمت أنه قد ساءه جسامتها ورسوخها . ولم يكن بد فارتجفت من الأعمدة أقربها إليه ، وسقطت بعض اراق اللوتس الحجرى من براعمها الحجرية ، سقطت على درج المعبد فتهشمت إلى ألف كسرة ، وشققت المرمر والبازلت جميعا .

وهمس عود لعمود : «**الإله الأصفر . الإله الأصفر** . » وسرعان ما انتشر الهمس فى أبهاء المعبد ودهاليزه ، وبين محاريبه وتماثيله ، أن **الإله الأصفر** قد بلغ المعبد ، فاقشعرت الأحجار فى كل مكان وأمسكت بعضها من الذعر بعضا ، ولكنها خجلت من نفسها وتماسكت ، فقد كان المعبد معبد رع ، ورع كبير الآلهة الرامى على معبده ، ساكن القرص لمحرق وقت الظهيرة يحمى معبده وعابديه وعباده ، ولا محل إذن للجزع فى بيت الإله الأكبر .

وسمع الهمس كاهن المعبد ، أنوبيس ، كبير كهان الوادى ، حامل وشاح فرعون ، حارس الوعاء المقدس ، أسقف دندره والمدن الخمس ، الخادم الأول للبيت العالى برعا ، لابس رأس ابن أوى وموزع بركة خنوم ورافع مطرقة بتاح . سمع أنوبيس الهمس فارتعدت فرائصه ، وحين أنبته نظرات رع المطلة من سقف المعبد اصطنع الثبات وسوى رداءه ، وخرج إلى مقدمة المعبد يتعثر ، فقد كان يعلم أن رع سوف يحميه حقا ما أقام فى أون العظيمة ، ولكن ترى ماذا سيحدث له حين يخرج من كنفها ؟ لقد وعد زوجة أخيه الجميلة أيا ، وهى خليلته فى وقت واحد ، بأن يزورها الغداة بمنفيس . وفى صحراء منفيس سوف يكيد له الإله ست سلطان الصحراء . بل هذا سينزل به حين يركب الفلاة ، وأنه لراكبها بعد شهر على ظهر الابل ليعبر صحراء النطاط بين أبيدوس وطيبة بعد احتفال الصعود . وسقطت المبخرة من يده فالتقطها مضطربا ، ولم يجد طول الطريق عبادة يرددها إلا قوله : « لماذا بكر **الإله الأصفر** ؟ ويلاه من **الإله الأصفر** . لماذا بكر **الإله الأصفر** ؟ » .

وحين بلغ أنوبيس العجوز مدخل المعبد وجد الإله ست لا يزال واقفا بين الأعمدة وعلى الدرج رمال صفراء من آثار قدميه ، وحول الرمال ألف قطعة من اللوتس الحجرى المهشم .

وانحنى الكاهن العجوز أمام الإله ست ثلاثا ثم قال :

ـــ مولاى . عفوك يامولاى . إنه خادم المعبد ، ولسوف أطرده غدا من المعبد . لسوف أطرده غدا من أون يامولاى . لسوف أزجه غدا فى السجن . مدى الحياة إن شاء مولاى . إنها غلطة لا تغتفر ، ولكن مولاى أرحم الراحمين .

ولم يزفر الاله ست ، ولم يزمجر ، ولم يحتقن وجهه أو ترتعش أصابعه ، فقد كان غضبه غضبا باردا مخيفا . وبقى وجهه الاصفر فى مثل ما كان . ولم تكن صفرته شحوبا بل كان وجهه وجه من ليس فى جسده ماء . كذلك كانت يداه وساقاه ، وما ظهر من جسمه وما لم يظهر ولم تكن فى ذقنه لحية أو على شفته شارب أو فوق رأسه شعر ، وكان فمه



ملتويا بلعنة أبدية . وقيل أن صدره لم يكن فيه قلب . أما عيناه فقد كانتا مستديرتين من عيون الثعابين . قال مخاطبا كاهن المعبد :

ــ أيها المخادع .

قال أنوبيس :

ـ الرحمة يامولاى .

ـ كيف تزيل آثارى من كل مكان ؟ أين الرمال رمالى . على الدرج رمال . على الاعمدة رمال . فى الابهاء رمال . ولكنك أزلتها أيها المخادع . أتخشى باس أوزيريس ؟ غدا تعلم أينا سيد الوجود .

ـ كلا . كلا أنه خادم المعبد يامولاى . لسوف أطرده غدا من أون . لسوف أطرده شر طردة . بعد المحاكمة ياسيد الوجود . فورا فورا . إن عندى ثلاثة عجول سمان وهبتها لك ياسيد الوجود . كلها لك . غدا تخرج أسرتى اليك بالضراعة والقرابين .

ثم توقف الكاهن أنوبيس عن الكلام ، فقد رأى الآلهة الآخرين وافيدين من بعيد مثنى مثنى ، يتقدمهم تحت كاتب الآلهة ذو القلم الطويل . وكان قلمه الطويل مغروسا فى حزامه البردى ، وكان قلمه من حديد . أما يمناه فقد كانت تحمل لفافة من البردى مختومة بالشمع الأحمر وترتاح إلى صدره . وكان بقية الارباب على التوالى : بتاح الاعرج ذو الدرع المضىء يزك على رمح سبيك وقد أسند ذراعه الغلام « غانيميز » ذو الوجه الصبوح ، ساقى الآلهة ، وصفى الاله الأكبر رع . ومن ورائها ظهر « خنوم » ومعه « خنسو » ذات الوجه المستدير ومن ورائهما الاله « من » معبود النساء ، ثم « أمون » « وأتون » يتمازحان بعد طول جفاء ، ثم « حابى » يجر البقرة « حتحور » ذات النجوم الألف ، وهى لا تريد أن تنقاد ، ثم « ايزيس » وحدها تحمل « حوريس » الرضيع ، وقد أسدلت على وجهها حجابا رقيقا من نسيج عجيب لا تنفذ فيه الأبصار ، ثم أرباب كثيرون بعضهم أرباب قدامى طعنوا فى السن فتقاعدوا ودالت دولتهم فاستراحوا من عناء الحكم واعتزلوا فى أكواخ جميلة يصيدون السمك فى بحيرة « موريس » ويطاردون البط البرى عند « صان الحجر » قرب التل الكبير ، وبعضهم أرباب تافهون لم يشتركوا قط فى معارك الالهة بل لزموا الحيدة فى كل مناسبة ثم صفقوا للغالبين ، كالاله « شحرم » والاله « طعرم » ، التوأمين اللذين خرجا فى لحظة واحدة من بطن باذنجانة يوم انتصر « بعنخى » على المصريين ، وبعضهم أرباب معزولة ، وبعضهم أشجار كانت تعبد فى القديم وبعضهم أعمدة ملساء كانت تسكنها أرواح ثم تجمدت فيها الأرواح بعد أن أحرق أبناء اريك كنو سوس الزهراء ، وبعضهم أبطال « كأحمس » قاهر المردة وبنتاؤور الشادى الالهى ، وانصاف آلهة « كأمنحت » المهندس ضابط النيل . كذلك كان بين الرهط نفر جم من الأرباب الأجانب الأضياف « كأرتميس » الجسور « ومثرا » حبيب الناس ، بعضهم دعج العيون فطمس الأنوف شكسوكى الشعور كاثيوب حامية الحبشة ، وبعضهم من ذوى الغدائر الكستنائية كعشتروت الزهراء ذات اللباس اللبنى ، جاءوا ليشهدوا الجلسة التاريخية . وقطط كثيرة وكباش وأبو هول جسيم يندفع على عجلات أربع من صوان سوى جميل . وغيرهم ، وغيرهم .

فلما أن رأى الكاهن « أنوبيس » الأرباب الآخرين مقبلين من بعيد واستقر نظره على « بتاح » ذى الدرع المضىء والحراب الكثيرة اطمأن فؤاده وتشجع ورفع رأسه أمام الاله الأصفر ، وقال :

ـ لقد ظلمنى سيدى . ان سيدى قد حضر قبل الجلسة بربع ساعة دون سبب أعرفه ، وهذا مخالف للوائح المحكمة التى اصدرها القاضى « تحت » ووقع عليها جميع الأرباب . ان فى هذا إرهابا لهيئة المحكمة يا سيدى . محال ان ينفرد الآلهة بالبشر أوينفرد الآلهة بالآلهة قبل انعقاد الجلسة . لقد كان ينبغى أن ينتظر سيدى فى استراحته محطة أون حتى يحضر بقية الآلهة . ولكن ولائى للاله الاصفر يجعلنى أكتم هذا السر . أما العجول الثلاثة فرجائى أن يكتفى سيدى بعجل واحد منها ، ففى الاسبوع المقبل سوف تخرج أسرتى الى الجبانة وتوزع اللحم على



روح عمى ، وسيدى يعرف أن « أوزيريس » يوزع الرحمة بمقدار ما توزع اللحم . إن «أوزيس» قد غدا فى الأيام الأخيرة إلها جشعا منذ أن أقام فى « ببلوس » . ثم هذا اللوتس الحجرى . انظر يا سيدى الى هذا الرخام المشقق . من منا سيدفع نفقات اصلاح المعبد ؟ سوف اتولى أنا أصلاح المعبد ثم اخصم النفقات من نصيب سيدى فى النذور .

ثم انخفض صوت الكاهن « أنوبيس » وبدأ عليه الاستياء العميق حين تذكر مأساة عجوله الثلاثة ، وأنشأ يتمتم قائلا : « ويل للبشر من الآلهة . ويل للبشر من الآلهة . »

وكان يعلم أن « ست » يتأجج غيظا ويوشك أن يزفر من فمه « التيفون » فيعصف بكل شىء ، ولكنه لم يلق إلى ذلك بالا ، فقد رأى الآلهة يقتربون من المعبد ، وكلهم يحمونه من الآله الاصفر . وملأ الغيظ المكظوم فمه بالرمل الساخن حتى أوشك حلقه أن يفسد ، انه كان يجب أن يؤدب هذا الكاهن الجحود تأديبا ، ولكن ما حيلته الآن وقد اقترب الآلهة من المعبد ؟ أو يفسد قضيته بيده ؟ سوف يقال أنه اراد ان يرهب مندوب البشر فى المحكمة ويؤثر فى مجرى العدالة . ومن يدرى ؟ أليس جائزا أن يتذرع اللئيم « تحت » بذلك ليطلب تأجيل الجلسة ؟ انه ظل قرنين كاملين ينتظر هذه اللحظة الحاسمة ، والارباب كلهم بين مؤجل ومسوّف ومتوسط فى الصلح ، ولولا الكاهن « أنوبيس » لما رضخ الآلهة بعد هذا العنت الطويل . ان « تحت » كان دائما يقول : « هب اتهامك صادقا .

ولكن عار ان تنشر الآلهة غسيلها القذر أمام الناس . سوف يتندرون بنا كلما اجتمعوا حول قصاع العدس أو التقوا بين أعواد الذرة فى الحقول . ان « تحت » كان يرفض دائما أن يدعو الأرباب الأجانب ليشهدوا المحاكمة ، وكان يقول فى ذلك : « أيها الزملاء استحلفكم أن تبقوا زيتنا فى دقيقنا . لا تلوثوا سمعة مصر فى الخارج . سوف يعصف هذا بشرفنا القومى . كيف تكشفون عورتكم امام آلهة البرابرة ؟ واها على المجد الذى كان ، أيام أن كان اسم « رع » مولانا العظيم ولد « نون » ذى الغدائر الزرقاء يرعب الارباب والشياطين على جبل الأولب ، على جبل « البرز » من جبل « أطلس » الى جبل « القاف » ، من جبل « أرارات » الى جبل عرفات ، وترتعش له أشجار « الهوم » على جبل « هملايا » وفى وديان « كشمير » . فلتتصدع اسرتنا فى الداخل ، ولكننى استحلفكم أن تكتموا شقاقنا على الأعداء . ثم تذكروا جيوشنا فى الامصار سوف يحطم هذا روحها المعنوية . سوف يؤثر هذا فى تجارتنا . ولكن الماكر « انوبيس » استطاع ان يفسد عليه خطته ، ويحرجه احراجا أمام بقية الألهة . أن « انوبيس » هو الذى دبر ثورة البدو فى صحراء النطاط وفى كل صحراء ، وأوحى اليهم أن ينادوا بمحاكمة « ايزيس » أو الانسلاخ من حكومة « منفيس » . ألم يزيف « أنوبيس » الماكر آلاف الرسائل والعرائض وينسبها إلى اهالى النوبة والى حامية «برقة» وحامية « سينا » ، ويزعم فيها أن الامصار تهزأ من أسرة « رع » . وتجهز للثورة ما لم تحاكم « ايزيس » محاكمة علنية وتثبت براءتها ؟ ويل للآلهة من البشر . بل أن « أنوبيس » قد أفلح فى دعوة « بنتاؤور » ليشهد المهزلة ويخلد عار « ايزيس » بقريضه النضيد . ويل للآلهة من البشر . ولكن الوغد « أنوبيس » قد غدا لا يطاق ، فهو منذ أن فعل كل ذلك يهمل فروض العبادة ويستولى على المال المنذور للاله الاصفر ويغش « ست » فى نصيبه من القرابين . بل أنه قد غدا شديد الصلف ، حتى لقد نسى رشده ذات مرة ومنّ على الإله الاصفر بهذه الخدمات أمام زوجته الشامتة « نفتيس » . ثم ان الآله الأصفر لم يفهم قط كيف يتعبد « أنوبيس » لـ « لأوزوريس » ولـ « ست » فى وقت واحد .

هذا هو لغز البشر الذى دوخ الآلهة . قل ويل للآلهة من البشر .

وما ان مضت خمس دقائق حتى كان الأرباب يرتقون درج المعبد فى غير نظام ويسعون بين أبهائه قاصدين الفناء الأكبر فى وسط المعبد . وحين مر « بتاح » ذو الدرع المضىء والحراب الكثيرة « بست » الواقف على الدرج

لتقضى الليلة فى قصر « ست » القائم فى قلب الصحراء ، وتترك الإله الأصفر صريع الغرام تحت نور القمر . ما أسعد « عشتروت » حقا بزوجها « ملكارت. » ، زوجها المحب « ملكارت » . نعم إن « عشتروت » أسعد امرأة فى الوجود . إن زوجها الدميم الذى يجمع الذهب ويغمرها بالخواتم ذات الفصوص السحرية يحبها حب الآلهة للبشر ، أما حبيبها الجميل الذى يجمع الحمرة فى خدود العذارى ويغمر الكون بالعطر النضير ، فهو ، وا أسفاه . لا يحبها . أجل . إن حبيبها « أوزيريس » لا يحبها ولكن ما خطر ذلك ؟ ان أوزيريس حبيس فى شجرة الأرز الجميلة القائمة وسط معبدها فى « ببلوس » ذات العماد ، وهو لا يستطيع الفكاك منها ولا العودة إلى مصر . وسواء أحبها أوزيريس أم لم يحبها فهو فى الشجرة حبيس والشجرة فى القصر حبيسة ، وهى تطوف بالشجرة كلما هزتها الأشواق وتعانق ساقها القوية العتيدة ، وهى تخصب منها كل حول اثنتى عشرة مرة وتملأ السماء ببناتها الاقمار . لقد كانت « عشتروت » تحب أن يحبها حبيبها « أوزيريس » .

إذن لا كتملت سعادتها . إذن لركلت بقدمها « ملكارت » الدميم والقت بجواهره من شرفة القصر إلى أمواج البحر . إذن لدست السم لأبيها العجوز المتصابى بعل الرهيب أو ذبحت أبناء « فينيقيا » رجلا رجلا . ولكن حبيبها الجميل لا يحبها بل يحب زوجته السمراء التى قضى نحبه قبل أن يزف إليها ، « ايزيس » ذات الحجاب ، ولكم سمعت « عشتروت » داخل الشجرة ينتحب ويناجى زوجته « ايزيس » بأعذب الأسماء . فلينح « أوزيريس » « ايزيس » ولينتحب إلى آخر الزمن ، فهو فى شجرة الأرز حبيس ، وشجرة الأرز فى قصرها حبيسة ، ولن يخرج أوزيريس من الشجرة أو تخرج الشجرة من القصر ولو ساقت مصر جحافلها إلى « فينيقيا » .

إن عشتروت أسعد امرأة فى الوجود : بين زوجها الدميم وحبيبها الجميل . ولقد كانت من قبل شقية بزوجها الدميم « ملكارت » حتى جاءها حبيبها الجميل اوزيريس . إن فضل الإله ست فضل لا ينسى ، فهو الذى جاءها بحبيبها الجميل حتى باب قصرها . ألا بورك اليوم ، يوم الوليمة ، وليمة « ست » ، حين جمع الإله الأصفر أرباب الشرق والغرب والشمال والجنوب ، اثنين وسبعين عدا آلهة مصر ، فى المأدبة المشهودة ، وكال لهم الشراب أقداحا حتى سكروا ، وحين سكروا وقف ست فيهم خطيبا وقال : « أيها الأعزاء ، إن عندى صندوقا جميلا ، صنعته من الذهب الخالص ، وهو هديتى المتواضعة لمن يرقد فيه فيجده بطول قامته . هو ذا الصندوق أيها الأعزاء . فليجرب كل حظه . وجرب كل إله حظه ، القصار منهم والطوال ، العجاف منهم والسمان ، فلم يظفر أحد منهم بشىء . وأيضا جاء دور أوزيريس الجميل فتقدم إلى التابوت الذهبى ورقد فيه ، وما أن رقد فيه حتى أسرع إليه الإله الأصفر وأغلق عليه الغطاء ، وجلس على الغطاء حتى دق ماشاء أن يدق من المسامير الذهبية . ثم حمل الصندوق وقذف به فى النيل . وفى النيل سبح الصندوق حتى بلغ .. حتى بلغ ..

أين بلغ الصندوق ؟ المصريون يقولون « أبيدوس » والفينيقيون يقولون ببلوس . أما الحقيقة فلا يعرفها الا « ملكارت » ، فهو الذى سرق آله الخصب المصرى عن مصر ، وساق الصندوق على أمواج البحر المالح حتى بلغ شطآن فينيقيا ، ووقف عند « ببلوس »عاصمتها الزهراء . وهناك نبتت حوله شجرة الأرز الجميلة ، ذات الشعور الغزيرة . وكانت شجرة الأرز أجمل شجرة فى فينيقيا ، وكانت شجرة الأرز أضخم شجرة فى فينيقيا ، وكانت شجرة الارز أصلب شجرة فى فينيقيا .فلما خرجت عشتروت من قصرها ذات يوم وتجردت من ثيابها ونزلت إلى ثبج البحر تغتسل رأت الشجرة ، رأتها جميلة ورأتها ساحقة ورأتها صلبة فامتلأت بها عينيها وعشقتها عشقا لم تعشقه شيئا قبل ، وأمرت بأن تقطع الشجرة وتشذب وتقام فى وسط قصرها كالعمود المنيف تحمل قبة القصر . وهى اليوم لا تزال قائمة وسط قصرها كالعمود المنيف تحمل قبة



القى نظرة الى المرمر المتشقق والى كسر اللوتس الحجرى وإلى الغبار الأصفر الذى طمس الصلوات على الأعمدة ، ثم الهب « ست » بنظرات من نار ويصق على الدرج احتقارا ، ومضى لحال سبيله وهو يقول : « لولا حاجتى اليه لقتلته » . لولا معاونته الكثيرة لأزلته من الوجود » ودخل حداد الآلهة المعبد يزك على رمحه . وحين مرت « ايزيس » بالإله الأصفر اشاحت بوجهها ونقلت رضيعها « حورس » الى ذراعها الأخرى ورسمت علامة « العنخ » مفتاح الحياة أما الاله « شحرم » والاله « طعرم » فقد حييا « ست » بانحناء بالغ ، ولكن « ست » مط شفتيه احتقارا وأشار « أخف » إشارة بأنامله الصفراء يرد التحية .

وما أن رأى « ست » « عشتروت » ذات اللباس اللبنى ترتقى الدرج وفى إثرها « ملكادت » الكئيب الهزيل ذو الاسنان الذهبية حتى هرول إليها محييا فتناثر من حوله الرمل فى كل مكان . ولكن « عشتروت » ذات اللباس اللبنى ضحكت له ضحكة غنجة مستطيلة التفت لها أكثر الآلهة . وأشارت اليه أن يلزم مكانه بيدها الرخصة التى تصنع بها الربيع ، وتفتح بها اكمام الزهر وتمر بها على الحب الدفين فيفتق رحم الأرض وينبثق اعوادا شدادا تشرئب الى الشمس ذات الآتون ، وتربت بها على ظهور العجول والابقار والخيل والحمر إناثهم والذكور فتملأ الدنيا بأكرم الحيوان .

قال « ملكارت » ذو الأسنان الذهبية :

ـ هذا عيب يا شوشو

قالت الآلهة ذات اللباس اللبنى :

ـ شكرا يا ست . شكرا .

قال الإله الاصفر :

ـ خادمك المطيع يا سيدتى

وأكلت الغيرة قلب « ملكارت » ذى الأسنان الذهبية ، فقرص « عشتروت » فى جنبها . أما « عشتروت » فلم تنهر زوجها بل دخلت المعبد تخطر فى نزق وكأنها تمشى على زبد الموج عند شطآن قبرص ذات الكروم الكثيرة ، كما كانت تمشى يوم خرجت من محارتها فى القديم وسارت بين الأعمدة الجسيمة الراسخة السمراء وكأنها تحلم بالسعادة التى كانت . نعم . انها أسعد امرأة فى الوجود . وهذا هو « ست » سر سعادتها . لقد كانت من قبل أشقى امرأة فى الوجود ، يوم زوجها أبوها الرهيب « بعل » ذو اللحية الحمراء من « ملكارت » الهزيل ذى الأسنان الذهبية . ولكن كل هذا قد انتهى ولقد تعلمت أن تصبغ لحية أبيها بالدم بعد أن كانت تصبغها بالحناء ، فرضى أبوها عنها وأطلق لها الحبل على الغارب .

نعم . كل هذا قد انتهى ، وهى اليوم أسعد امرأة فى الوجود ، بعد أن كانت تصل نحيب الليل بنحيب النهار . ولم لا تكون أسعد امرأة فى الوجود ؟ إن لها زوجا دميما يجمع الذهب ويغمرها بالخواتم ذات الفصوص السحرية ، وحبيبا ـ يجمع الحمرة فى خدود العذارى ويغمر الكون بالعطر النضير .

إن زوجها يعبدها كعبادة الآلهة للبشر ، ويسفح من أجلها كل « نيروز » كوبا مفعما من دمه القليل لتصبغ به لحية أبيها العظيم « بعل » الرهيب ، فيختال أبوها بشبابه المتجدد ويرفع غضبه عن النحل ناقل الطلع ، وعن الورود والسوسن والرياحين ، وعن الثيران المتألقة بالدفء ، وعن العشاق فى خمائل « ببلوس » ، ويرفع غضبه عن الربيع .

إن زوجها يعبدها عبادته لعروق الذهب التى يخفيها الإله الأصفر فى بطنه الصفراء ، ولو قد سألته أن يهبها أسنانه الذهبية لخلعها لتوه وصاغ منها قلادة يطوق بها جيدها الجميل إن الناس قد سمعوابأقراط الذهب تطعم بالماس ، ولكن أحدا لم يسمع بقرط الماس الذى طعمه « ملكارت » بالذهب ، وأهداه اليها يوم أبحرا من « ببلوس » الزهراء ليشهدا محاكمة « ايزيس » . وهاهوذا قرطها الفريد يخلب الأبصار ، وآلهة الأرض قد اجتمعت لتشهد قرطها ، لا لتشهد محاكمة « ايزيس » .

إن « ملكارت » لن يعود إلى « ببلوس » قبل أن يستخرج كل ما فى جوف « ست » الأصفر من عروق الذهب ويهرب بها إلى « ببلوس » الزهراء ، وعندئذ سوف يطرحه عند قدميها . نعم ، سوف يفعل ملكارت هذا ، ولو اقتضى الأمر أن يزجج رموش « عشتروت » بالكحل الأزرق ويرسلها

القصر . ولسوف تقيم ما بقيت فينيقيا فى الوجود ، وإلا انهارت القبةوانهار مع القبة القصر وانهارت مع القصر « فينيقيا » . كل هذا كان بفضل الإله الأصفر الشرير « ست » ملك الصحراء عدو الخصب اللدود والذى قتل الإله الأخضر عمود الحياة ، فمرحى بهذا الشر الذى نقل الخصب من « أبيدوس » إلى « ببلوس » وهدم معبد « ايزيس » ليبنى معبد « عشتروت » الشقراء . فهى الآن أسعد امرأة فى الوجود . ولولا مكر « ست » الأصفر لكانت أشقى امرأة فى الوجود .

وفيما كانت « عشتروت » ذات اللباس تترنح بلذة الذكرى كان « ملكارت » ذو الأسنان الذهبية يحدثها عن مشروعاته الكثيرة ، وهى لا تعى كلمة واحدة مما يقول . انها قد شكرت ست على هديته ، ولقد كانت تحب أن تقبله على خديه الشاحبين امتنانا لولا خشيتها أن يلوث شفتيها الجميلتين بغباره ورماله . ولكن كفى ما فعلت . لقد ردت عليه الهدية بأحسن منها . فكما أهداها ست شجرة الأرز رمز الخصب فقد أهدته هى شجرة الصبار ، رمز الجدب ولقد فرح هو بهديتها كما فرحت هى بهديته .

## الجلسة

حين مرت دقائق كان سائر الآلهة قد أخذوا أماكنهم فى الفناء الأوسط داخل المعبد ، حيث بهو الأعمدة ، على أرائك حجرية طويلة . أما الشهود منهم : « عشتروت » الشاهد الأول ، ثم « ملكارت » ثم « حابى » وبتاح و « من » ، وكلهم جلسوا فى الصف الأول . كذلك جلس الشاعر « بنتاؤور » فى الصف الأول وقد اعتمد خده بقبضته وبدا على محياه القلق الشديد ، أما قيثارته فقد ارتاحت على الأرض صامتة إلى جواره . ولم تجد البقرة « حتحور » لنفسها مكانا بين الأرائك فسعت إلى الأرض الفراغ بين منصة القاضى وجمهور الحضور ، وطوت سيقانها الأربع وقعدت ثقيلة مطرقة . كذلك انتحى أبو الهول مكانا قصيا بآخر القاعة بين عمودين آية فى الضخامة ، وبعد أن نزع عجلاته الصوانية ونفض عنها الغبار وأزال الأوحال ارتاح على الأرض منصتا ، وانتشرت الآلهة القطط فى كل مكان ، وكانوا كثيرين ، فمنهم من احتل مكانه على الأرائك ، ومنهم من اقعى على افخاذ الحضور . وكانت على يمين المنصة قاعدة حجرية عالية خالية أعدت للشهود وعلى يسار المنصة أسياخ عاليه هى قفص الاتهام ، وكان القفص خاليا .

وبعد دقيقة دخل من طرف القاعة على أيسر المنصة الإله الاسود الخصى« نم نم » يسوق ايزيس أمامه ، وقد ضرب حول ذراعها قبضته كسوار من فولاذ أسود . ولازج بها فى قفص الاتهام مال « ست » على « بنتاؤور » هامسا :

ــ يا « بنتاؤور » . سوف ترى مالم تره عين . سوف تسمع مالم تسمعه أذن . ياصفى الآلهة ياصفى البشر . سوف تسجل عار « ايزيس » فى تفاصيل سحرية من أطول بحر فى قريضك . سوف يردد غناءك الريف والحضر . سوف ينشد الحانك الملاحون . فى « دندرة » . فى « منفيس » . فى « أبيدوس » . فى « اختياتون » ذات القرص المجلل بالسواد . أما بدو الصحراء فسيتخذون منك إلها . لقد أجلنا الجلسة خمسة أعوام لنأتى بك إلى هذا المكان .

ولم يجب « بنتاؤور » بل التفت إليه بهدوء وحملق فيه طويلا كأنه يؤنبه ، ثم انصرف عنه ببصره وأطراف طويلا . قال الإله الأصفر :

ــ الا تجيب ؟ تعال إلى الحفل بعد أن تدان « ايزيس » . سوف يكون حفلا عجبا . سيرقص بدو الصحراء حول شجرة الصبار ، هدية « عشتروت » الجميلة . وفى الواحات تجرى العيون بالخمر المعتق الملتهب . نعم سنشرب البترول فى كئوس من صوان ، ونرى الأفاعى تلتف حول النخيل وتهصره هصرا . تعال إلى قصرى يا « بنتاؤور » .

ولم يجب « بنتاؤور » للمرة الثانية ، ولم يرفع رأسه ، وأوشك الإله الأصفر أن يتململ ، لولا أن « رع » دخل القاعة فى ملابس القضاة يحمل الصولجان الذهبى ومن ورائه « آمون » ثم « تحت » . وحين أخذ الثلاثة مكانهم خلف المنصة صاح الكاهن « انوبيس » قائلا :

ــ محكمة .

فنهض الآلهة جميعا ، حتى البقرة « حتحور » نهضت ، ولم يلزم مكانه إلا أبو الهول ، فقد كان ثقيلا وئيدا . وأشار « رع » بيده للحاضرين أن يجلسوا فجلسوا . وكانت « ايزيس » جامدة كأنها تمثال من المرجان ، وضرب الشحوب فى وجهها الأسمر الجميل ، ولكن الحجاب حجب عن الحاضرين كل شىء . وكانت « ايزيس » تجول ببصرها فى الحاضرين ، واشتبكت عيناها بعينى « بنتاؤور » فاتق الحجب ، فاغرورقت عينا ازوريس واغرورقت عينا « بنتاؤور » . وكان « أحمس » قاهر المردة ذو الدرع الالهى يغالب عواطفه ، ولكن أعصابه انهارت فصرخ كالمجنون : « أوآه . أوآه . » ثم مضى



ينتحب نحيبا أزعج الحاضرين . ومشى اللغط بين الأرباب فتبادلت الآلهة القطط المواء ، ولكن رع ضرب بصولجانه الأرض ثلاثا فسكت الحاضرون . أما أبو الهول فلم تفارق الابتسامة الساخرة شفتيه . ثم سوى الإله الرامى على معبده شعره الابيض المستعار وأصلح من عباءته وقال:

ــ باسم « نون » العجوز ، عميد الأسرة المقدسة ، ذى الغدائر الزرقاء ، نفتتح هذه الجلسة . ونهض الإله الاصفر واستأذن وقال :

ــ أنا أطلب رد القاضى « تحت » ، عضو اليسار .

قال « رع » الرامى على معبده :

ــ السبب .

قال الإله الأصفر :

ــ إن مولاى « تحت » ملك البردى ، وجلالة الإله « رع » يعلم أن الطفل .. ( ساخرا ) الطفل الإلهى « حوريس » ولد بين أوراق البردى بالدلتا ، وقد أخفاه الإله « تحت » بين أوراق البردى حتى الفطام ، وأنا أحب أن استجوب مولاى « تحت » .

ومال رع الرامى على معبده إلى عضو اليمين آمون وتهامسا طويلا ، وأخيرا التفت إلى الإله الاصفر وقال :

ــ من رأى المحكمة أن شهادة تحت لن تفيد التحقيق .

قال الإله الأصفر :

ـ أطلب أن يتنحى عضو اليسار .

ــ أتشك فى نزاهته ؟

ــ ( يغص بريقه ) كلا . ولكنى أصر .

ــ لابأس . لابأس . ولكن هذا معناه تأجيل الجلسة وتشكيل هيئة جديدة للمحكمة . أتقبل أن تتكبد نفقات انتقال الشهود فى المرة القادمة ؟

وهنا صاح « ملكارت » ذو الأسنان الذهبية :

ــ والتعويض . أنا أطلب التعويض . لن يكفينى أقل من مناجم الذهب فى صحراء الطور ياصاحب الجلالة . نحن لسنا من المتعطلين . نحن تركنا أعمالنا فى بلادنا لنؤدى اليمين .

قال رع :

ــ ما رأى المدعى ؟

أجاب « ست » :

ــ وكم تؤجل الجلسة ؟

ــ قرنا آخر . إن كان لك شهود من البشر فلن نكسر قوانين الطبيعة لنرضيك .

تدبر الأمر .

ونظر الإله الاصفر إلى « بنتاؤور » فوجده فى الخمسين ، وقرأ فى غضون خديه أنه لن يعمر إلى السبعين . انه فعل المستحيل حتى أذنت المحكمة للبشرى بنتاؤور أن يشهد المحاكمة . انها فرصة لن تعوض . ان بنتاؤور سيدخل حقا بعد موته فى زمرة الخالدين ، شأن « أحمس » والمهندس « امنحتب » ، ولكن فمه سيصمت أبد الآبدين كلا . كلا . لن تؤجل الجلسة يوما واحدا . فمن ذا الذى سيخلد عار « ايزيس » فى ملحمة ينشدها الانس والجان إلى آخر الزمان ؟ انه يشك فى نوايا « تحت » ويحسب له ألف حساب . إن « تحت » مؤدب إلى حد الدماثة ولكنه يبتسم فلا يفهم أحد أيهزأ أم يلاطف . ولكن الجلسة لن تؤجل يوما واحدا . ثم هذا الطور . ترى ماذا سيطلب قبل الشهادة ؟ كلا . لن تؤجل الجلسة . قال الإله الاصفر :

ــ ألا يجوز أن يحل ضيفا من الاضياف ؟

وانتشر فى القاعة لغط عال . وثغت بعض الكباش . وعلا الصفير من الأرائك الخلفية . أما أبو الهول فنكس رأسه خجلا ، ولكن ابتسامته الساخرة لم تفارق شفتيه .

قال رع :

كلا لابد من إله مصرى الجنسية .

قال الإله الأصفر :

ــ يا صاحب الجلالة ، أنا أسحب طلبى .

قال رع :

ــ هذا جميل .

وساد الصمت . وفى الصمت سمع « رع » شقشقة لم يعرف مصدرها . وأخيرا استقر بصره على التوأمين « شحرم » « وطعرم » بوسط القاعة فرأى الأول يقزقز لبا ورأى الآخر يمضغ لبانا ، فثار الإله الرامى على معبده : ونهض وراء منصته وزمجر قائلا :

ــ اخرجوهما من الجلسة ، وإلا سجنتهما اربعا وعشرين ساعة لامتهان هيئة المحكمة .

وقد كان . فقد سار إليهما الإله الأسود الخصى « نم نم » وحمل كلا منهما من رقبته بقبضة من فولاذ وخرج بهما إلى المدخل العظيم حيث قذف بهما فهويا يتدحرجان على الدرج الرخامى المشقق .

وهكذا بدأت المحاكمة فى جو هادىء .

قال « رع » الرامى على معبده :

ـ فليبدأ المدعى بتلاوة صحيفة الاتهام .

فتقدم ست من القاعدة الحجرية الملساء وارتقاها فى ثبات ، ثم استخرج من بين طيات ردائه صحيفة من ورق البردى كانت ملفوفة ففتحها ، وأنشأ يقرأ بصوت عال ، واضح رتيب :

ــ « انه فى يوم ١٥ ديسمبر من عام ٧٧٧٧٧٧٧ من تاريخ الخليقة بحساب الفلكى الأعظم ساكن النجم « لوسيفر » الوضاء ، الموافق لليوم الخامس من

السنة الكبيسة خارج حساب الزمن بمقتضى التقويم الجديد ، والموافق لمولد الإله مثرا الشهير بالراعى الصالح والملقب بحبيب الناس . قد ولد للربة الجميلة « ايزيس » مولود ذكر دعته « حوريس » الشهير بكريشنا بين الهنود وكريس فى إيران وخريس بين برابرة الشمال وقد تقدمت الربة المذكورة بوليدها إلى مولاى تحت المعظم ( يرتجل ) صاحب القلم الصولجانى ورب البردى المقدس وأنزه القضاة بعد مولاى « رع » ( يعود إلى القراء ) إلى مولاى « تحت » جاءت بوليدها وزعمت له بأنها أنجبت هذا الولد من المرحوم السيد « اوزيريس » بن اليوم الاول فى السنة الكبيسة وأدخلت فى روع مولاى « تحت » المعظم أنها تخشى على ولدها بطشى ، أنا « ست » قاتل زوجها السيد « اوزيريس » ، وتطلب إلى مولاى تحت المعظم حمايته ، فتفضل مولاى تحت واخفى الوليد بين أوراق البشنين المقدسة فى المستنقعات المقدسة قرب « أبى صير » بالدلتا حتى بلغ الرضيع سن الفطام . كذلك سألت الربة الجميلة المذكورة من مولاى تحت المعظم أن يدون اسم المولود « حوريس » فى سجل الآلهة ويثبت بنوته للمرحوم السيد « اوزيريس » ، وجاءته بنفر من الشهود هم السيد « حابى » إله النيل والربة العجوز « خيمن » حارسة الوادى قبل مولد أوزيريس والبقرة « حتحور » مرضعة الآلهة والأنبياء . وهى الآن تحمل شهادة ميلاد رسمية تنسب « حوريس » الصغير إلى أسرتنا المجيدة .

وأنا ست الرهيب ، إله الصحراء ، قاتل « أوزيريس » إله الخصب ، أعلن بأعلى صوتى وبكل جوارحى أن الربة الجميلة ايزيس قد تقدمت إلى مولاى « تحت » ببيانات مزيفة ، عمداً وبسبق الاصرار ، وأطلب شطب اسم « حوريس » الصغير من السجل الآلهى وسحب ورقة الميلاد المزورة من يد ايزيس . أنا « ست » الرهيب ، قاتل « أوزيريس » إله الخصب ، اتهم « ايزيس » ذات الحجاب بأنها امرأة زانية ، بأنها خانت مولاها وزوجها وأخاها « أوزيريس » فألحقت العار الأبدى بنفسها وبأسرتنا الكريمة ، وأطلب نزع الحجاب منها وإعلان عارها فى جميع الأمصار . كذلك أطلب إبطال هذه البدعة الجديدة التى ظهرت بين نساء الوادى وهى لبس الحجاب اقتداء بايزيس ذات الحجاب . أنا « ست » الرهيب ، إله الصحراء ، قاتل « اوزيريس » إله الخصب ، أقرر أن الطفل الالهى « حوريس » ابن سفاح ، وأنه ليس من أبناء الآلهة ، ولا من أبناء العمالقة ، ولا من أبناء الأبطال المخلدين ، بل هو ابن بشرى وضيع يصنع التوابيت والصناديق فى « طيبة » .



وحين فرغ « ست » من تلاوة صحيفته لفها كما كانت ، وعاد إلى مكانه إلى جوار « بنتاؤور » فى الصف الأول . وكان صاحب الجلالة « رع » وبقية الحضور يصغون بانتباه عميق . أما « تحت » فقد بسط ملفا من البردى على المنصة وتناول قلمه الحديدى الذى كان معلقا خلف أذنه ، وذهب يسطر بعض النقط الهامة ، ثم دفع البردية أمام « رع » فقرأها ودفعها بدوره أمام آمون . وتمخط « رع » الرامى على معبده ، فاهتزت أعمدة المعبد وأدار « رع » رأسه وبصق على الأرض ، فبادر « تحت » بتمزيق صحيفة بيضاء

من البردى تناولها « رع » من يده ومسح بها فمه ، ثم فركها وقذف بها وراء ظهره ، ثم سمعه الحضور يقول لـ «تحت» بصوت مسموع :

ــ هل أعلنت الشهود ؟

ــ نعم ، ياصاحب الجلالة .

ــ وهل حضروا جميعا ؟

ــ جميعا ياصاحب الجلالة .

والتفت « رع » إلى ايزيس وقال بصوت حنون :

ــ ايزيس ، ياذات الحجاب .

فأجابت ايزيس بصوت هادىء :

ــ أبتاه .

فوقف « ست » وصاح قائلا :

ــ أنا أعترض . أعترض على صيغة الخطاب . إن القانون يحرم تبادل العواطف أثناء المحاكمة .

ثم جلس فقال رع :

ــ الاعتراض مقبول . « ايزيس » ياذات الحجاب .

**ايزيس** : نعم ، يا صاحب الجلالة .

**رع** : ارفعي يمينك .

**ايزيس** : سمعا وطاعة .

**رع** : احلفى

**ايزيس** : أنا كل ما كان ، وكل ما هو كائن ، وكل ما سيكون . أنا الحقيقة .

**ست** : أنا أعترض .

**رع** : الاعتراض مقبول .

**ايزيس** : اقسم بالطفل الالهى ، حوريس ، المخلّص المنتظر ، المولود خارج الزمن ، اقسم بالطفل الآلهى الذى ورد فى الواح تحت الازلية انه سينهض فى نهاية الزمن ويثأر لأبيه المقتول من قاتله .

**ست** : أنا أعترض .

**رع** : الاعتراض مقبول . هل نسيت القسم يا ايزيس ؟

**ايزيس** : كلا ، كلا . اقسم بالأب وبالابن وبالروح القدس ، أن أقول الحق ، ولاشىء غير الحق .

**رع** : حسن ، هل سمعت الاتهام ؟

**ايزيس** : نعم ، ياصاحب الجلالة .

**رع** : أتعترفين ؟

**ايزيس** : نعم ، ياصاحب الجلالة .

**ست** : أعترفى .

**ايزيس** : نعم ، أعترف ( لغط فى القاعة )

**رع** : اعترفى

**ايزيس** : اعترف بأنى بريئة ( لغط فى القاعة )

**رع** : إذن فأنت تنكرين كل ما قال « ست » .

**ايزيس** : كل كلمة .

**رع** : البينة على من أدعى ( يأخذ ست مكانه من القاعدة الحجرية ويرفع يمينه ) .

**ست** : اقسم بالإله الاكبر « رع » الرامى على مبعدة ساكن القرص وقت الظهيرة ، مجفف البحر والنهر والغدير . اقسم ..

**رع** : هذا يكفى .

**ست** : حين حبست أوزيريس فى الصندوق الذهبى وألقيت به مياه النيل حملته الأمواج حتى دمياطيس وهناك قذف به الماء الحلو إلى الماء المالح فظل يطفو إلى أن بلغ ببلوس عند شواطىء فينيقيا ، وفى ببلوس احتوته خليلة الالهة ، ذات اللباس اللبنى ، من الشجرة عمودا يقيم فيه معبدها الأزهر كان ذلك قبل عصر « مينا العظيم » ، والسيد « أوزيريس » لا يزال الى الآن حبيس تابوته وتابوته لا يزال إلى الآن حبيس الشجرة والشجرة لا تزال إلى الآن حبيسة المعبد فى «ببلوس» .

**رع** : ألديك شهود ؟

**ست** : نعم ، « ملكارت » جامع الذهب « وعشتروت » خليلة الآلهة . فمن أين لذات الحجاب ولدها ( ساخرا ) الطفل الإلهى . أليس واضحا أنها حملت به سفاحا ثم ذهبت تروج الأساطير عن منشئه العجيب ، ودسّته على أسرتنا دسا . ثم ذهبت تنتشر فى الغوغاء وبين العبيد ، وخاصة بين العبيد ، خرافة الأم العذراء ، وتنسب لولدها أصلا لم يسمع به إنس ولا جان ، من منا سمع بأم عذراء ، نعم . كيف تكون الأم عذارء ، وكيف تكون العذراء أما ؟ إن هذه أول مرة تكسر فيها قوانين الطبيعة . كلا . كلا لن تجوز علينا هذه الحيلة . لو كان هذا صحيحا لارتج بنيان الكون . إن هذه أخطر سابقة فى تاريخ الخليقة . الويل لك يا « من » ، يا صاحب الوتد الأكبر . لم يعد وتدك محور الكون ولا سر الحياة . ولا شيئا مذكورا . سوف يسخر منك الناس وتخرج الأبقار والحمير وجواميس الوادى ألسنتها لك ولكهنتك . لن تزور معبدك النساء العاقرات بعد اليوم . سوف تخلو صناديقك من النذور ، ومحاريبك من الشموع . سوف يجوع كهنتك ويطوفون فى الشوارع يشحذون . لماذا ؟ لأن « ايزيس » حملت وهى عذراء . سوف تخرج العاقرات إلى معبدها افواجا ويركعن تحت تمثالها المحجب

فتحملن بالروح . وسوف تخرج العاهرات إلى معبدها أفواجا أفواجا ، وترفع كل زانية طفلها الإلهى إلى زوجها أو أبيها قائلة : باركه ، فهو من الروح . كل هذا لأن « ايزيس » ذات الحجاب أم عذراء . ألا فانزعوا عنها الحجاب . تقدم يامن . أنت شاهدى الأول . تكلم لا تخف .

وعاد « ست » إلى مكانه في الأريكة الحجرية وهو ينزف عرقا فتلبك جبينه وفتت العرق ذرات الرمل على خديه فسالت ولوثت ما حول شفتيه . وحين رأت « نفتيس » ما حل بزوجها ضربت صدرها بيدها ضربا رتيبا وذهبت تعنفه قائلة : « هل ارتحت الآن ؟ هاتوا الطبيب . انظر إلى وجهك . إنه الآن كتلة مشوهة ، ألم أقل اياك أن تعرق . ألم اقل إياك أن تغضب ؟ ان الانفعال يدمر أعصابك . هاتوا الطبيب . سوسو ياحبيبى ، كيف حالك ؟ وكان «ست» يلهث بأنفاس محرقة سرعان ما جففت عرقه ، ولكنها ادركت جاره بنتاؤور فلفحت وجهه . وحين وقف من على المنصة وأقسم اليمين ، سأله جلالة الإ له « رع » قائلا :

رع : أنت شاهد الاثبات الأول .

من : كلا يامولاى . أنا شاهد فحسب . أنا لا اثبت ولا أنفى . أنا هنا لأنى دعيت إلى هنا .

رع : حسن ، ما سؤالك ياست ؟

.. عملى ؟ ( يصفق مخاطبا « نم نم » أغا الآلهة ) الينا بسرير .

رع : لا . لا . لا المشكلة نظرية . × من

من : هل « ربطك » أحد الالهة ؟

ست : اسكت يامغفل .

من : ماذا تريد منى إذن ؟

ست : ما رأيك في قصة الأم العذراء ؟

من : لا أدرى .

ست ( غاضبا ) : ما معنى قولك : « لا أدرى » ؟

من : معناها أنى لا أدرى .

ست : ماحدود مملكتك ؟

من : كلكم تعرفون حدود مملكتى . انا رب التناسل . انا سيد الذكور والإناث . انا معمر الكون بالأجيال الجديدة . رعيتى كل افراد الحيوان الناطق ، الناطق منها والأعجم .

ست : وكيف تعمر الكون ؟

من : كيف ؟ كيف ؟ هات السرير أشرح لك .

رع : لا . لا . لا . بالكلام .

من : اتسمح لى بالألفاظ القبيحة ؟

ست : اشرح المبدأ يا صنم .

رع : نعم ، لاداعى للتفاصيل .

من : المبدأ ؟ بالمرأة والرجل .

ست : أهذا ناموس ؟

من : نعم المرأة تحمل من الرجل . طبعا ببركتى .

ست : اتعرف سابقة واحدة في تاريخ الخليقة لأم عذراء وطفل إلهى ؟

من : كلا .

ست : إذن فهذا الناموس أزلى ؟

من : نعم ، ازلى .

ست : أهو أبدى كذلك ؟

من : أعتقد ذلك .

ست : واذا قيل لك أن هناك أما عذراء ، فماذا تفعل ؟

من : أغضب .

ست : وماذا تقول ؟

من : أقول ؟ أقول هذا عجيب .

ست : كلا . تقول هذا محال .

من : ( يصمت ) .

ملكارت ( هامسا لعشتروت ) : لماذا تحملقين فيه هكذا ؟

عشتروت ( كالمسحورة ) : فيمن ؟

ملكارت : فى من ؟

عشتروت : أليس صدره عريضا ؟ ما أجمل صدره .

ملكارت ( يقرصها فى فخذها ) : الحشمة . الحشمة .

ست : نعم ، ماذا تقول ؟

من ( غاضبا ) : أقول لا أدرى . ( لغط فى القاعة ) .

ست : ألم تقل انك تغضب إذا سمعت بذلك ؟

من : طبعا .

ست : وماذا يغضبك إذن ؟

من : يغضبنى ان هذه سابقة خطرة لو تحققت ، فاذا تكررت أنذرت سلطانى بالزوال .

ست : آه

من : ماذا تقصد بقولك ، آه ؟

ست : فهمت أنك لاتفكر إلا فى النذور والاوقاف والجاه والجهجهان .

من : طبعا . أتفكر أنت فى شىء آخر ؟ .

ست ( باحتقار ) : ان هذا هو الفرق بينى وبينكم معشر الآلهة الأخساء .

(هرج فى القاعة . ست يرفع صوته ) أنتم تعيشون للنذور . وأنا أعيش للمبدأ . بالمبدأ أحيا وللمبدأ أموت . من أجل المبدأ قتلت أخى وشقيقى أوزيريس (ينتحب فى صمت . ويستأنف بصوت عميق ) أنا إله الصحراء وهو إله الوادى . أنا إله القحل وهو إله الخصب . أنا الإله الأصفر وهو الاله الأخضر فالحرب بيننا أبدية . أتفهمون ؟ أبدية هذا ناموس الوجود . لقد خاصمته منذ خرجنا معا من بطن السنة الكبيسة خارج الزمان والمكان . لكم اقتتلنا بين الافلاك . لكم طاردته من سديم إلى سديم . من كوكب إلى كوكب . حتى نزلنا الكوب الأرضى . حتى بلغنا وادى النيل فاحتمى اللئيم بـ « خيمى » العجوز السمراء الشمطاء . ولكنى تربصت به حتى اقتنصته . أخيرا اقتنصته حين عجزت عن أخذه أخذ مقتدر مكرت به وأثملته بالسلافة . نعم ، أنا قتلته . قتلت أخى . من أجل المبدأ ، قتلت أخى . أما أنت يا « من » ، يا أخس الآلهة ، أنت لا تفكر إلا فى النذور . إذن فهذا سر ثرائك العجيب . لقد فهمت الآن . من هنا كانت أوقاف « أخميم » . من هنا كانت عزب « سايس » « ودمنهور » . من هنا كانت تفاتيش « طيبة » . الآن أصدق كل ما قيل عنك يارب التناسل . أنت تقبل النذور لتمنع التناسل إن الجيران اذا تخاصموا ذهبوا إلى معبدك ليربط كل عدوه . وأنت إله التناسل تمنع التناسل . تمنعه من أجل النذور ..

من ( هائجا ) : أيها الوغد . هذا عمل الكهنة . أنا أعترض .

رع ( واقفا يطرق الأرض بصولجانه ليعيد النظام ) : الاعتراض مقبول . أسكت يا « ست » وإلا أخرجتك من القاعة ( يجلس ) .

من : أيها السليط .

رع : اسكت يا « من » وإلا أخرجتك من القاعة .

من : أأنا شاهد أم متهم ؟

رع : هذا قذف . طالبه فيما بعد بالتعويض . فلنعد إلى القضية . يا « ست » .

ست : نعم ، يامولاى .

رع : ألديك سؤال آخر ؟

ست : كلا يامولاى . ولكنى أطلب من مولاى « تحت » أن يثبت أقوال « من » .

ان « من » يقرر انه لا يعلم بأم عذراء منذ بدء الخليقة ويستبعد أن يكون هذا ممكنا .

ملكارت ( هامسا لعشتروت ) : اذا كان كلام « من » صحيحا فسوف أقتلك وأشرب من دمك .

عشتروت : وماذا فعلت يا « كوكو » ؟

ملكارت : كفى . كفى . كوكو . لولو . ريرى . لقد شبعت من هذا التدليس . من أين لك كل هؤلاء الابناء والبنات ؟

عشتروت : هل جننت ياكوكو ؟ الأولاد أولادك والبنات بناتك .

ملكارت : والخمسة الذين أنجبتهم حين كنت غائبا عن « ببلوس» أحمى جنود « فينيقيا » فى « ميتانيا » . من أين لك بهم ؟

عشتروت : ألم أقل لك أنى حملتهم من الروح ؟

ملكارت : إن «من» لم يسمع بامرأة حملت من الروح ، و«من» يعرف أسرار مملكته تماما .

عشتروت : كيف تستمع لهذا الغبى ؟ كيف تصدق الآلهة الأجانب ؟ ( تخرج عن طورها فتصرخ ) إنك تزرى بشرفى . إنك تزرى بشرف فينيقيا . أنت تمزق شرفى بأسنانك . كلا كلا . هذا

لا يطاق . لن أنام معك بعد الآن .
نعم لابد من الطلاق . واشرفاه .
واشرفاه . لابد من الطلاق .
أوه .. أغثنى يا كوكو ( تتظاهر بالاغفاء فيسندها ملكارت بساعده وهو يقول : « سامحينى ياشوشو » ويزداد الهرج فى القاعة ، وترتفع أصوات كثيرة : « ماذا حدث ؟ ماذا حدث ؟ » وتموء الآلهة القطط وتثغى الآلهة الكباش ويضحك أبو الهول لأول مرة فى التاريخ ، وينتهز التوأمان « شحرم » « وطعرم » هذه الفرصة ليندسا من جديد بين الآلهة الحاضرين .

**رع** : أكاد أجن . أكاد أجن . النظام . النظام . صمتا أيتها الكباش . صمتا أيتها القطط . نحن فى معبد لا فى حديقة الحيوان .

وصمتت الآلهة القطط وتبادلت النظرات وبدا عليها الاستياء العميق ، استياء الكبرياء المجروح . ثم تخاطبت قليلا بالأكف والذيول وصرخت جميعا فى وجه « رع » العظيم قائلة « بخ » . وانسحبت من الجلسة نارية النظرات ، أما الآلهة الكباش فقد صمتت وطأطأت رؤوسها فى خجل عظيم . قال :

**رع** : ما الخبر ؟

**قال ملكارت** : لاشىء يا صاحب الجلالة .

**رع** : قلت ما الخبر ؟

**ملكارت** : إن سيدتى « عشتروت » فى دورة المحاق . لقد زال الصداع والحمد لـ «رع» نرجو المغفرة .

**رع** : لقد غفرنا .



**تحت** : ياسيدى « من » . الديك ما تقوله قبل أن تعود إلى مكانك ؟

**من** : كلا .

**رع** : هل أتيت بالتقرير ؟

**ست** : أى تقرير ؟

**رع** : تقرير الطبيب الشرعى .

**من** : كلا يامولاى . ولكن التقرير سيصل قبل انتهاء الجلسة .

ووقع هذا النبأ بين الحاضرين كأنه القنبلة ، فساد الصمت الآلهة ، وكأن على رؤوسهم الطير . وتحولت الأبصار إلى « ايزيس » فى قفصها فلم تر الأبصار شيئا ، لأن الحجاب كان صفيقا ولو أن نسيجه من نسيج العنكبوت أو من الحرير الحجرى الذى تأتزر به الربات الفاتنات بعد أن ينتهى المثال من عمله . لم تر الأبصار شيئا ولكن « بنتاؤور » وحده اخترق بصره حجاب « ايزيس » فرآها تنتحب فى صمت من وطأة العار .
لاشك أن هذه نهاية العالم . ذات الحجاب تثبت بكارتها عند الطبيب الشرعى . واها ثم واها . كلا ، كلا ان هذا لا يطاق . ولم يحتمل الشاعر الإلهى الصدمة فدفن وجهه فى راحتيه . وهم من أن يعود إلى مكانه من الأريكة الحجرية ، ولكن يد « تحت » أشارت إليه فلزم القاعدة الحجرية .

**آمون ( يعتدل ويفتح فمه لأول مرة )** : دقيقة أخرى يامولاى « من » .

**من** : أنا فى خدمة مولاى « آمون » .

**آمون** : المحكمة تأذن لمولاى من أن يجلس اذا شاء ، فهى تعلم أنه

لايحب أن يطيل الوقوف نظرا لجهوده الشاقة .

من : أنا أفضل الوقوف .

آمون : بعد الاعتذار الكاف ، أيستطيع مولاى من أن يقرر أن كل شىء فى دولته مستتب ؟

من : بالتأكيد .

آمون : بعد الاعتذار الكاف ، أيستطيع مولاى « من » أن يقرر أنه مطلع على كل ما يجرى فى دولته ؟

من : بكل تأكيد .

آمون : أيمكن لرجل أن يختلى بامرأة دون أن يكون مولاى « من » ثالثهما ؟

من : مطلقا .

آمون : وصلنا اذن . أيستطيع مولاى « من » أن يقرر أن رجلا أو إلها أو نصف إله أو عملاقا أو ماردا أو جنيا أو بطلا أمرنا بتخليده أو بشرا حقيرا أو كائنا ما كان مما له جسد أو صورة فى هذه البلاد أو خارجها قد اختلى بمولاتى « ايزيس » ؟

من : محال ، فأنا مطلع على كل ما يجرى فى دولتى . وليسمح لى مولاى « آمون » أن اضيف أن هذا هو مصدر حيرتى . فحين قلت لهذا الغبى « ست » أننى لا أدرى كنت فى الواقع لا أدرى . وإلا جزمت دون تردد بادانة ايزيس . ولكنى عليم بأسرار .. ( مبتسما ) القلوب . أتريدون الدليل ؟ أنا أعلم مثلا أن مولاتى الكريمة وضيفتنا العزيزة وأجمل من فى الوجود عشتروت الزهراء بنت بعل الاكبر ، قد أعجبها صدرى العريض ، فإذا أحبت مولاتى عشتروت أن تزورنى فموعدنا الليلة بمعبدى فى منفيس ( هرج شديد بين الحضور . عشتروت تصرخ : « المتوحش . المتوحش . اطردوه ، اطردوه . » وتتأهب لنوبة عصبية ، ولكن من يستأنف حديثه ، وأن العجل « أبيس » وهو واقف خلف ذلك العمود يبيت أشياء لمولاتى البقرة « حتحور » . ( خوار احتجاج من جانب « أبيس » ، أما « حتحور » الراقدة تحت المنصة فيحمر وجهها وتدفن راسها بين ركبتيها ويتحرك ذيلها اضطرابا ) وإن الكبش العجوز « نونو » لم يزر نعجة من نعاج البشر أو نعاج الآلهة منذ ستة شهور . ( يندفع الكبش « نونو » بأقصى سرعة نحو الإله « من » وقد طأطأ رأسه وشرع قرنيه وينطح « من » نطحة اليمة توشك أن تخل بتوازنه وتقذفه من فوق المقاعد الحجرية . ولكن جلالة الإله « رع » يتدخل على الفور ) .

رع : كفى يانونو . عد الى مكانك ، وأنت يا « من » . عد إلى مكانك . شكرا على الشهادة

ست : مع احتفاظى برأيى فى تقرير الطبيب الشرعى حين وروده ، أعلن أن ادعاءات « من » لاتدل على شىء .

من : اخرس ياولد . يا أبا العقارب . يا أبا الثعابين . يا أبا الجراد . يا أبا ..

رع : اخرج من الجلسة .

من ( مستعطفا ) : مولاى .

رع : انصرف عشر دقائق . إليك شىء من التبغ . أمضغه فى الخارج ، وعد الينا بعد أن تهدأ أعصابك .

من : شكرا . ( يتناول التبغ وينصرف ) .

رع : الشاهد الثانى .

ست : مولاتى عشتروت الزهراء ، بنت الإله الرهيب بعل ، وأرملة الفقيد تموز ، الشهير بالشاب الالهى ، وزوجة سرى السراه سيدى ملكارت صاحب الكنوز الكثيرة .

تحت : الصناعة .

عشتروت : الهة الحب .

تحت : العنوان

عشتروت : فى الأرض أم فى السماء ؟

تحت : فى الارض .

عشتروت : المعبد الاكبر فى بيلوس الزهراء بفينيقيا الزهراء .

تحت : وفى السماء .

عشتروت : العنوان القديم فى القمر ، والعنوان الجديد فى الزهراء ، ولكن كل الرسائل تحول بانتظام .

تحت : العمر .

عشتروت : الشباب الدائم

تحت : أحلفى اليمين .

عشتروت : أقسم بآلهة مصر وبابل وأشور وبالأم الكبيرة سيدة الحيثيين أن اقول الحق كل الحق ، ولاشىء غير الحق .

رع : ورد فى أقوال ست أن الفقيد اوزيريس حبيس فى شجرة الأرز .

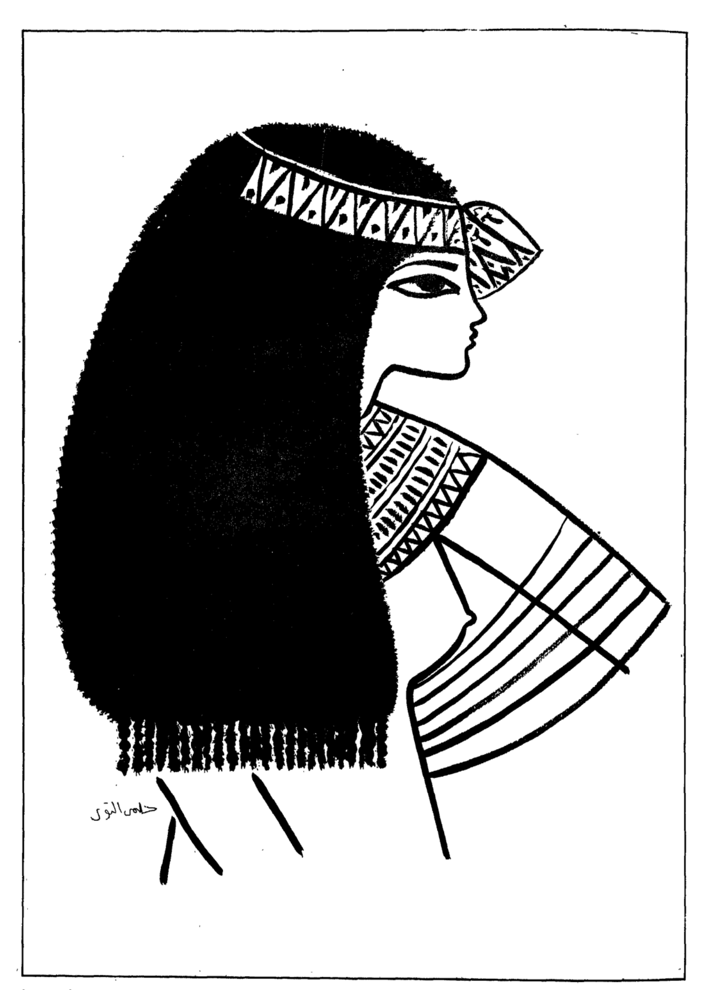
عشتروت : هذا صحيح .

رع : وأن شجرة الارز قائمة فى قصرك .

عشتروت : نعم ( تغمض عينيها وتسترسل فى ذكريات بهيجة )

رع : متى وصل الصندوق إلى بيلوس ؟

ملكارت ( يهمس فى أذن ست ) : قبل أن تتكلم عشتروت ، اتعطينى



حلمي التوني

مناجم سيناء

**ست** : سوف نتحدث فى هذا غدا .

**ملكارت** : بل الآن .

**ست** : كيف تقبض الثمن مقدما ؟

**ملكارت** : لا تجادل . أسرع .

**ست** : موافق . ( يومىء ملكارت إلى عشتروت )

**عشتروت** : تفيق من التذكر المصطنع : قبل عصر مينا العظيم .

**رع** : أنت فاتنة ، ياعشتروت .

**عشتروت** : ( تنثنى وترخى أهدابها ) : شوشو ، ياصاحب الجلالة .

**ملكارت** : أنا اعترض . هذا خارج عن الموضوع .

**رع** : الاعتراض مرفوض .

**عشتروت** : مولاى .

**رع** : تذكرى جيدا ياعشتروت .

**عشتروت** : كلى ذاكرة يامولاى .

**رع** : متى وصل الصندوق إلى ببلوس ؟

**عشتروت** : قبل عصر مينا العظيم .

**رع** : إن مولاتى ايزيس تقول إنها أخذت هيئة النسر ورفرفت حول العمود فحملت من الفقيد اوزيريس بالروح .

**عشتروت** : هكذا تقول يامولاى .

**رع** : هل رأيت النسر يأتى إلى ببلوس ويرفرف حول العمود ؟

**ملكارت** : مناجم الصحراء الشرقية موافق ؟

**ست** : هذه نذالة .

**ملكارت** : سمها ماشئت . موافق ؟

**ست** : كلا . كلا .

**ملكارت** : إن عشتروت رأت النسر فى ببلوس إن النسر يأتى إلى قصرنا كل عام ويرفرف حول العمود .

**ست** ( يتصبب جبينه بعرق لا ينقطع ) : كلا . كلا . أقصد نعم . نعم . موافق ( يومىء ملكارت لعشتروت ) .

**رع** : مالك صامتة ياعشتروت ؟

**ملكارت** : قلت لمولاى إن مولاتى فى دورة المحاق .

**رع** ( مبتسما ) : أنت أعمى ياملكارت .

**ملكارت** : مولاى .

**رع** : أتسمى هذا محاقا ؟

**ملكارت** : هى الحقيقة يامولاى .

**رع** : إذا كان هذا محاقا فما يكون البدر ؟ ( لغط فى القاعة . يدخل «من» بعد أن يبصق التبغ خارج القاعة ) .

**عشتروت** ( فى خفر ) : لقد أسرنى مولاى .

**ملكارت** ( متململا ) : أنا اعترض .

هذا خروج عن الموضوع .

**رع** : الاعتراض مرفوض . اسكت وإلا أخرجتك من الجلسة .

**عشتروت** : أغفر له يامولاى .

**رع** : غفرنا .

**عشتروت** : ما أجمل لحيتك يامولاى .

**رع** : انها من عاج نادر . صنعت خصيصا فى أسيوط . ألم تسمعى قول الشاعر فيها :

فوجهك يارع مصفى
وذقنك يارع عاج نفيس
وعينيك يارع فيروزة
وذقنك يارع عاج نفيس
وفى كل خيط لنا صولجان
يقينا الاعادى ويحيى النفوس
هلموا ، هلموا نلاقى المنايا
تظللنا ذقن رع رعمسيس
فذقنك يارع عاج نفيس
وذقنك يارع عاج نفيس
فما باض فيها فراش حقير
ولاباض قمل ولاباض سوس

ما رأيك فى هذا الشعر ؟ جميل . جميل . لقد أمرنا أن يكون النشيد القومى الجديد . ما رأيك فى هذا الشعر . جميل . جميل . ما رأيك يا بنتاؤور ؟ من قال هذا النشيد . لقد نسيت الآن . كافئوه . اعطوه عشرة عجول . ارسلوا إلى زوجته لأباركها . علموا أولاده بالمجان .

**عشتروت** : ما أجمل لحيتك يا مولاى .

**رع** : قلبى يتمزق ياشوشو . أتحبين خصلة منها للتذكار ؟ يانم نم . هات المقص . ( يحدث هياج فى القاعة فيعلو صياح الكباش إلى درجة تصم الآذان ، ويصلصل أبو الهول بعجلاته الصوانية وتعول خنسو ويصرخ خنوم

بـألفـاظ لا معنى لهـا ، ويسقط الـرمـح من يـد بتـاح ويجهش بنتـاؤور بـالبكـاء . وفي قفص الاتهـام يرتفـع صـوت إيـزيس جميلا خافتا يقول : « ياويلاه » ثم تخر ايزيس مغشيا عليها ) .

**رع** : صمتا . ياكـلاب الآلهة ، وإلا طـردتكم من الجلسـة ( تصمت الآلهة بالتدريج ) .

**آمون ( يهمس في أذن رع )** : نحن في المحكمة يامولاى .

**رع** : أسكت وإلا طردتك من الجلسة ( يهم آمـون بالانصـراف ولكن تحت يجذبه من ردائـه قائـلا : « صبرا . صبرا . تـذكر محنـة ايـزيس . » تفيـق ايـزيس من إغمائها ) .

**تحـت** : إن مـولاى آمـون يقصـد استعجال المحاكمة .

**آمون** : بل أقصد أن مولاى رع سيشعل ثورة في البلاد .

**تحت** : العقـل . أيـن العقـل . أيـن العقل .

**رع** : بعد الجلسة يكون الحساب .

**تحت** : صدق مولاى العظيم .

**رع** : يا عشتروت ؟

**عشتروت** : لبيك يامولاى .

**رع** : لم لم تجيبى ؟

**عشتروت** : هل سألنى مولاى ؟

**رع** : أبك صمم ؟

**عشتروت** : أحيانا يامولاى .

**رع** : السؤال مرة أخرى : هل رأيت النسر يأتى إلى ببلوس ويـرفرف حول العمود ؟ ( تنظر عشتروت إلى ملكارت الذى يومىء إليها ) .

**عشتروت** : كلا يامولاى .

**رع** : تذكرى ياعشتروت .

**عشتروت** : كلى ذاكرة يامولاى .

**رع** : الصندوق وصل إلى ببلوس قبل مينـا العظيم . هـل دونت هـذا يا تحت ؟

**تحت** : نعم يامولاى .

**رع** : عشتروت لم تر النسر يأتى إلى ببلوس ويرفـرف حول العمـود . هل دونت هذا ياتحت ؟

**تحت** : نعم يامولاى .

**من ( صـائحا من آخـر القاعـة وهو يتكىء على ظهر أبى الهول )** : أنـا أعتـرض . هـذه شهـادة سلبية .

**رع** : الاعتـراض مقبـول . أجيبى ياعشتروت .

**ملكـارت** : هـات مـابقى من منـاجم الصحراء الغربية .

**ست** : إخسأ أيها الوغد .

**ملكارت** : روحك في يد عشتروت .

**ست ( متهالكا )** : خذها . خذها . هى لك . هى لك . ( ملكـارت يومىء لعشتروت ) .

**عشتروت** : ( تبلع ريقها ) : أنا رأيت النسر لم يأت إلى ببلوس ويرفرف حول العمود . ( لغط شديد ) .

**تحت** : هذا كثير .

**رع** : أخرس أيها الكاتب الحقير والا طردتك من الجلسة .

**تحت** : سمعا وطاعة يامولاى .

**رع** : دون أن عشتـروت الجميلة ..

أكتب الجميلـة .. أن عشتـروت الجميلة رأت النسر لم يأت ببلوس ويرفرف حول العمود .

**تحت** : سمعا وطاعة مولاى .

**رع** : هل بقي شهود آخرون ؟

**ست ( ساهما )** : نعم . السيد ملكارت صـائغ الآلهـة فخـر فينيقيـا ، وصاحب كنوز الدنيا .

**ملكـارت ( بعـد أن يؤدى القسم )** : أعلن أن الصنـدوق وصـل إلى ببلوس قبل مينا العظيم ، وأنى لم أر النسر يأتى إلى ببلوس ويرفوف حول العمود ، وأنى رأيت النسر لم يأت إلى ببلوس ويرفرف حول العمود . دون كل هذا يامـولاى تحت . هل دونته ؟

**رع** : نعم ، هل دونته ؟

**تحت ( في استياء )** : نعم

**ملكارت** : لقد أدينا الشهادة . لقد قمنا بالواجب . هيا بنا ياعشتروت لقد أخذوا أقوالنا ولا حاجة بهم الينا الآن . سـوف أرسـل للمحكمـة فاتورة لنفقات الرحلة ليسددهـا من يحكم عليه بالمصاريف . هيا بنا هيا .

**رع** : إلى أين ؟

**ملكارت** : إلى أين ؟ إلى فينيقيا بالطبع .

**رع** : لاتنصرفا قبل انتهاء المحاكمة .

**ملكارت** : ليس لدينا ما نقوله بعد ذلك . هيا ياعشتروت . هيا نمضى عن هؤلاء الهمج . الشعب من الهمج . الآلهة من الهمج . هيا إلى فينيقيا الجميلة . إلى غابات الارز . إلى فينيقيا الجميلة ( يجذب عشتروت من ذراعها ويهم بالانصراف ) .

**رع** : قد تحتاج اليكما المحكمة فيما بعد .

**ملكارت** : لا . لا . لقد قلنا ما نعرف . هيا ياعشتروت .

**رع** : ان شئت أن تنصرف فانصرف ، واترك لنا زوجتك الجميلة .

**ملكارت** : محال . إن عشتروت لا تعرف اكثر مما ذكرت . تعالى . تعالى

**رع** : الزم مكانك ياكلب الآلهة والا طردتك من الجلسة . تفضلى يا أجمل من فى الوجود ، تفضلى وإلا علمتك كيف يكون التفضل .

**عشتروت** : ( مخاطبة ملكارت ) : فلننتظر بسلام . لا تقاوم .

**ملكارت ( هامسا )** : أما قلت لك أن ست قد أعطانا كل مناجمه فى سيناء وفى الشرق وفى الغرب ؟ هيا لنحملها إلى فينيقيا قبل أن يفرغ هؤلاء الأوباش من عربدتهم . ماذا يهمنا ؟ ايزيس زانية . ايزيس طاهرة . ماذا يهمنا ؟ هيا قبل أن تنتهى الجلسة ويقطعوا علينا الطريق . هيا قبل أن ينتشر الخبر .

**عشتروت** : تريث ياكوكو . نحن فى كمين . العنف لا يجدى . لابد من الدهاء . سلم الأمر لى .

( يجلس ملكارت صاغرا ) .

**رع** : حسنا فعلت يا ملكارت .

**عشتروت** : اغفر له يامولاى .

**رع** : غفرنا .

**عشتروت** : ولى

**رع** : ( يقهقه حتى يستلقى على قفاه ويسقط من يده صولجانه ، ويمضى يضرب بأكف ثقال على ظهر «تحت» وعلى ظهر آمون الحزين ) : ياعشتروت .

**عشتروت** : مولاى .

**رع** : أتغفر النحلة للزهرة ؟

**عشتروت** : بل تغفر الزهرة للنحلة .

**رع** : اذن فاغفرى أنت لى . أنا النحلة وأنت الزهرة . أنا الذنب وأنت الغفران اطلبى تجدى . تمنى يكن لك . ان كل من ترين حولك ليسوا أربابا انهم خدمى



وحشمى . أنا الكلمة وهم الطاعة . أتفهمين ؟ أنا الكلمة . أنا الصولجان . ( يتذكر صولجانه الملقى على الارض فيلتقطه ويدق به ثلاثا ) نعم ، أنا الصولجان . لم يتمرد على سوى تلك القطط اللعينة . ولكن الخطأ خطئى . لقد كانت نمورا فسخطتها إلى قطط . كان ينبغى أن أسخطها إلى كلاب . إلى ديدان حقيرة إذا لزم الأمر . هل غفرت ياعشتروت ؟

**عشتروت** : وماذا أغفر لمولاى .

**رع** : اغفرى لى شيخوختى

**عشتروت ( تغمز له بعينها وتضحك وتقلد صوته العميق )** : غفرنا .

**رع ( يضحك كالأبله )** : اطلبى تجدى . اطلبى كنوز الصحراء .

**عشتروت** : إن كانت تجعلنى جميلة طلبتها من أجلك .

**ملكارت** : ياحمقاء . الكنوز لنا . اطلبى شيئا آخر .

**رع** : هى لك . اطلبى تاج المملكة .

**ملكارت** : نعم ، اطلبى تاج المملكة .

**عشتروت** : صه أيها الاحمق . ماذا تفعل بتاج المملكة ؟ ان كنوزها الخضراء ، جاءت إلى فينيقيا يوم وصل إله الخصب إلى شواطئها . وهاهى ذى كنوزها الصفراء تطرح تحت أقدامنا ، ولسوف نحملها إلى فينيقيا قبل أن تغرب شمس اليوم . ماذا تريد من المملكة ؟ أعباء الحكم ؟ أتريد تبعة الغرور ؟ الثورات الحروب . العرائض . الطقوس . الفروض . ملابس المسرح تلبس وتخلع ألف مرة فى النهار . أيها الاحمق . إن التيجان ثقيلة لأنها

من رصاص ، أما نحن فنطلب الذهب . مصر . المصريون . ياللحمقى . هاهاها . أين إله خصبهم ؟ فى فينيقيا . أين شجرة الارز فى فينيقيا . يا للأغبياء البذرة تدفن فى طيبة والشجرة تنمو فى بيلوس . الموت . القيامة . يا للأغبياء . إنهم لا يفهمون الرمز . انهم لا يفهمون معنى القيامة . إن اوزيريس يقتل أمة طيبة ويصعد فى بيلوس . ها . ها . ها . أرأيت ياملكارت ؟ أرأيت أمة تفرط فى إلهها القومى ؟ أنا رأيت . المصريون . أرأيت إله الخصب المحلى تكون قيامته فى بلد أجنبى ؟ قلت دع الامر لى ، أو أهشم أسنانك الذهبية أو أتركك كالأبله بين قطعان البله . إن جشعك يفسد كل شىء . دع الأمر لى أنا عشتروت حامية فينيقيا .

**رع** ( **يعجب لطول حديثها مع ملكارت** ) : فيم تتجادلان ؟

**عشتروت** : كنت أمجد كرم مولاى .

**رع** : ياعشتروت . اطلبى تاج المملكة . ( يشتد الهرج ويأخذ الهياج صورة عنيفة فتبدأ الكباش تنطح الأعمدة ، ويتجهم أبو الهول لأول مرة فى التاريخ ويقذف رع بعجلاته الواحدة بعد الاخرى فلا تصيبه منها واحدة ، وتشتغل بقية الآلهة بتحطيم الأرائك الحجرية ويغنى كاهن المعبد لحنا جنائزيا من كتاب الموتى .

**عشتروت** ( **تقترب منه وتهمس** ) : الحكمة يامولاى . أرأيت هذه هى البداية . الكنوز نعم التاج .. لا . لا تتكلم عن التاج مرة أخرى . أنا خليلتك إن شئت ، أما زوجتك فلا . الحكمة . لابد من تهدئة الخواطر . قل شيئا يامولاى . هدىء الخواطر يامولاى . عُدْ إلى المحاكمة . أعد السكون . إنهم يطلبون التسلية .

**رع** ( **يدق بصولجانه** ) : الهدوء

**شحرم** : الهدوء

**طعرم** : الهدوء

**رع** : كفى خوارا يا آبيس . لقد سمعت احتجاجك . أيها المجانين . ماذا أصابكم ؟ هل فقدتم قدرتكم على المزاح ؟ لم تعبسون هكذا ؟ أهزلى أيتها الآلهة ، اهزلى . أليست هذه المحاكمة مهزلة كبرى ؟ من سمح بايزيس يفحصها الطبيب الشرعى ؟ وإذا رضيتم بهذا فكيف يغضبكم أن عشتروت الزهراء تتربع على عرش النيل ( مخاطبا ايزيس ) اسمعى ياسوسو . ان شهادة عشتروت قاطعة . ان شهادة ملكارت قاطعة . لم يبق إلا تقرير الطبيب الشرعى . ماذا أنت فاعلة لو أدانتك المحكمة ؟ سوف ننزع عنك الحجاب . سوف نغلق جميع معابدك بالشمع الأحمر . سوف نصادر أملاكك . سوف نطردك ونطرد معك طفلك الإلهى . سوف تشحذين فى الطرقات . سوف يتبرأ منك البشر قبل الآلهة . هل فهمت ياسوسو ؟ هل فهمت أيها الأغبياء . سوف تسخر منا آلهة الارض . سوف يثور علينا البرابرة . سوف يداس إسم مصر فى الاوحال . الديك ماتقولين ؟

**ايزيس** : ( تصمت كأنها التمثال الشاحب ) .

**رع** : تكلمى . دافعى عن نفسك .

**ايزيس** : ( لا تجيب ) .

**رع** : لولا أن المحاكمة لاتزال دائرة لقلت إنك مذنبة يا ايزيس . ولكن عندى اقتراح يخرجنا جميعا من هذا الاشكال . لاتزال أمامنا فرصة حتى يرد تقرير الطبيب ، وهو دامغ . أنت إلى هذه اللحظة بريئة إلى أن تثبت ادانتك ، وفى امكانك أن تبقى بريئة إلى أبد الآبدين ، اذا فضضنا المحاكمة الآن وطوينا هذه الصفحة على سرك العجيب . سوف يكون سرك أعجب سر عرفته الخلائق والآلهة جميعا . سوف يتجادل الناس إلى آخر الزمن فى لغزك



العظيم ايزيس بريئة . ايزيس مذنبة . أما الحقيقة فلن يعرفها أحد حتى نحن الآلهة لن نعرف الحقيقة . لن يعرف الحقيقة سواك . سوف يبقى لك حجابك . ولكن ينبغي أن تعتزلي أولا وتتواري في دير من الأديرة المهجورة . سوف تكون لك عبادة وطقوس ، ولكنك لن تكوني حامية النيل . إن حامية النيل لاتعاشر البشر ولا تحمل في ظروف غامضة ولا ترقى إلى اسمها الشكوك بهذا ننقذ اسمك من العار . بهذا ننقذ شرف مصر . بهذا نحفظ النظام في الداخل والخارج . نعم . استقيلي . سوف نقول للبشر في الداخل والخارج إن صحتك قد تدهورت . إنك في اجازة . سنقول أي شيء . هل تستقيلين ؟ هل نحفظ القضية ونفض المحاكمة ؟

**ايزيس** : ( لا تجيب ، بل ترفع رأسها الشاحب بكبرياء ، ويبرق في عينيها الاحتقار الشديد ) .

**رع** : حسنا اذن . فلنعد إلى المحاكمة . هل بقي من شهود الاثبات أحد ؟

**تحت** : كلا يامولاي .

**رع** : فلنسمع أذن اقوال مولاتي ايزيس . تكلمي .

**ايزيس** : أنا كل ما كان ، وكل ماهو كائن ، وكل ما سيكون . أنا الحقيقة .

**رع** : دعينا من هذا .

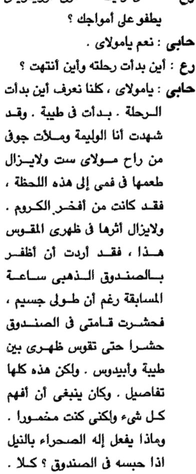
**بتاح** : إن مولاتي ايزيس متعبة ، وترجو أن تعفى من الكلام . فليوجه مولاي رع إلى الكلام .

**رع** : وماصنعتك ؟

**بتاح** : أنا محاميها .

**رع** : لابأس . لابأس . ماقولك ؟

**بتاح** : ( بعد أداء اليمين ) : قولي إن كل ما سمعتم من تهم ملفق ، وكل ما سمعتم من شهادات زور في زور . قولي إن صندوق السيد الفقيد اوزيريس لم يصل إلى ببلوس ، بل وصل إلى إبيدوس . ( ضجة . رع يدق بصولجانه ) . قولي أن الشجرة التي نبتت حوله لم تنبت في ببلوس بل نبتت في أبيدوس ( ضجة . رع يدق بصولجانه ) . قولي ان حكاية النسر صحيحة وأن مولاتي ايزيس ذات الحجاب نقلت الشجرة من شاطيء أبيدوس إلى معبدها بأبيدوس ، وهناك لبست أجنحة النسر ورفرفت حول العمود المقدس فحملت السيد حوريس بالروح ، وحين جاءتها آلام المخاض خافت على ولدها فتك الإله ست الواقف بالمرصاد ، ففزعت إلى دولة مولاي تحت ووضعت الطفل الإلهي بين مستنقعات البردي . قولي إن كل كلمة قالتها مولاتي ايزيس صادقة .



**رع** : شهودك .

**بتاح** : مولاي الإله حابي رب النيل العظيم الذي ينبع من الجنة .

**رع** : تقدم ياحابي .

**حابي ( بعد أن يؤدي اليمين )** : نعم يامولاي .

**رع** : أنت لاشك تعرف كل ما يجري في مملكتك .

**حابي** : وكل ما سيجري .

**رع** : هل رأيت صندوق أوزيريس يطفو على أمواجك ؟

**حابي** : نعم يامولاي .

**رع** : أين بدأت رحلته وأين أنتهت ؟

**حابي** : يامولاي ، كلنا نعرف أين بدأت الرحلة . بدأت في طيبة . وقد شهدت أنا الوليمة وملأت جوفي من راح مولاي ست ولايزال طعمها في فمي إلى هذه اللحظة ، فقد كانت من أفخر الكروم . ولايزال أثرها في ظهري المقوس هذا ، فقد أردت أن أظفر بالصندوق الذهبي ساعة المسابقة رغم أن طولي جسيم ، فحشرت قامتي في الصندوق حشرا حتى تقوس ظهري بين طيبة وأبيدوس . ولكن هذه كلها تفاصيل . وكان ينبغي أن أفهم كل شيء ولكني كنت مخمورا . وماذا يفعل إله الصحراء بالنيل اذا حبسه في الصندوق ؟ كلا . إن الطمي كان هو المقصود .

الطمى الاخضر . الطمى مجدد الحياة . إن ست أراد أن يحبس الطمى فى الصندوق . أن يحبس أوزيريس ذا الوجه النضير . كان ينبغى أن أفهم ذلك منذ البداية . وبعد أن قذف ست بالصندوق فى النيل تلكأ الصندوق فى شعاب النيل المنحنية حتى وقف عند قفط تماما ، فقد كان الزمن زمن التجاريق . وكانت مولاتى ايزيس تشق الجيوب وتلطم الخدود وتدق الصدور وتعول وتندب وتنتصب كالمجانين فى كل مكان ، ومن دموعها كان الفيضان فجرف الفيضان الصندوق حول المنحنى حتى أبيدوس ، ولولا دموع مولاتى لركد الصندوق فى قاع المنحنى وباد الريف والحضر . وفى أبيدوس اخضوضرت البسيطة لمقدم أوزيريس ونبتت حول جثمانه الطاهر شجرة الجميز المقدسة . وحين انتهى إلى مولاتى ايزيس أن مولاها وزوجها وأخاها الفقيد قائم بشط ابيدوس خفت إليه ونقلت الشجرة إلى معبدها الازهر تحت بصر الآلهة والبشر ، وأقامت منها عمودا فى وسط المعبد ، تحج إليه كلما هزتها الاشواق ، ورمزا للخصب تحج إليه العذارى وتتبرك العاقرات .

**رع** : متى كان ذلك ؟

**حابى** : قبل مينا العظيم .

**رع** : الويل لكم يا أدنياء . لابد أن منكم من يكذبون . ياللعار . ياللشنار . إن هذه أول مرة أرى فيها الآلهة تكذب . الآلهة تكذب . الآلهة تكذب . نحن فى الشفق الاخير . إلى بالحقيقة وإلا جئتكم بالإله زور من أقاصى فينيقيا ليقرأ نفوسكم ويفضح أصحاب الزور .

**حابى** : أنا لم أكذب يامولاى .

**وعشتروت** : أنا لم أكذب يامولاى .

**رع** : إلى بالحقيقة . فورا . فورا .

**عشتروت** : مولاى .

**رع** : تكلمى .

**عشتروت** : انظر إلى وجهى .

**رع ( محملقا )** : ماذا ؟

**عشتروت** : هل يكذب الجمال ؟

**رع** : كلاكلا . إن الجمال لايكذب . حابى ، أيها الوغد . أنت كاذب .

**تحت** : الحكمة يامولاى .

**آمون** : مولاى ، إن سمعة القضاء فى يدك .

**رع** : إلينا بالآله زور .



**حابى** : مولاى

**رع** : تكلم .

**حابى** : كلمة واحدة . إن الكيل قد طفح . كيف تستعدى الآلهة الاجانب على أرباب مصر . كلا . كلا . لاتدع زور . لاتدع أحدا . ان أردت أن أعلن انى كاذب أعلنت أنى كاذب . ( يعود يائسا إلى مكانه فى الاريكة الحجرية ) .

**تحت** : طيب خاطره بكلمة يامولاى .

**رع** : لابأس . لابأس . كلكم صادقون . كلكم صادقون . أعندك شىء جديد ؟

**حابى** : كلا . أنا انتهيت .

**رع** : هل من شاهد آخر ؟

**بتاح** : نعم ، سيدتى البقرة حتحور ذات النجوم الألف ، مرضعة الآلهة والنبيين الشهيرة بسخمت المنتصرة .

**رع** : تقدمى . اليمين .

**حتحور** : هع . هع . هع .

**رع** : جميل . أقوالك .

**بتاح** : أنت أرضعت حوريس بين أوراق البشنين فى الدلتا .

**حتحور** : هع .

**رع** : ماذا تقول ؟

**تحت** : تقول نعم .

**بتاح** : هل رأيت ايزيس حين بلغت الدلتا ؟

**حتحور** : هههع .

**رع** : ماذا تقول ؟

**تحت** : تقول أنها ترى كل ما يجرى فوق البسيطة .

**بتاح** : أكانت نسرا أم بشرا ؟

**حتحور** : هوع .

**رع** : ماذا تقول ؟

**تحت** : تقول : نسر . ( ضجة فى القاعة ) .

**بتاح** : ومن أين جاءت ؟ من الشمال أم من الجنوب ؟

**حتحور** : هوموع هوهاع هوهيع هوعا هوعا .

**رع** : ما هذا ؟

**تحت** : تقول : من الجنوب .

**ست** : أكل هذا كلمة واحدة ؟ أى لغة هذه ؟ إن الترجمان يزور أنا أطعن .

**رع** : الطعن مرفوض .

**بتاح** : ومتى كان ذلك ؟

**حتحور** : هاع .

**رع** : ترجم .

**تحت** : قبل مينا العظيم .

**بتاح** : أنا أقول أن هناك سرقة . انها اكبر سرقة فى التاريخ . لم يعد هناك شك فى ذلك . لقد سرق الفينيقيون شجرة اوزيريس من معبد ايزيس فى أبيدوس وأقاموا عليها أركان ببلوس . هل تنورت المحكمة ؟ حابى رأى الشجرة فى أبيدوس . حتحور رأت الشجرة فى أبيدوس . أنت رأيت الشجرة فى أبيدوس ياحتحور ؟

**حتحور** : هع هع هع .

**بتاح** : ما آخر مرة رأيت فيها الشجرة ؟

**حتحور** : خن عاوا هورع رع .

**بتاح** : هل سمعتم ؟ انها رأت الشجرة فى أبيدوس حتى آخر الرعامة . هل سمعتم ؟ اللصوص . اقبضوا على اللصوص . اقبضوا على اللصوص . اقبضوا على رجال الدولة . انهم سلموا الشجرة للفينيقيين . اقبضوا على رجال الدولة . انهم سلموا الشجرة للفينيقيين . باعوها للفيفيقيين . أغفلوا حراستها فسرقها الفينيقيون . اقبضوا على الفينيقيين . اقبضوا على رجال الدولة . اقبضوا على عشتروت . اجعلوها رهينة حتى يرد الفينيقيون الشجرة . الشجرة . الشجرة ( يغشى على ايزيس . تخور قوى عشتروت ) شكرا ياحتحور . هذا كل شىء ( تعود حتحور إلى مكانها تحت المنصة ) الشجرة . الشجرة . الشجرة . الويل والثبور . إلى السلاح أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . اسمعوا وعوا ، يا آلهة الارض ، أنا بتاح العظيم ، حداد الآلهة ، صاحب الحراب الكثيرة ، صانع الدرع والخوذة والمهماز ، سوف أبقربطن «من» الاصفر واستخرج احشاءه الفولاذية وأدق منها سيوفا بعدد الرمال ، ورماحا بعدد النجوم ، وسهاما لرع الرامى على معبده ولأبنائه الامجاد . إلى السلاح أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . أيها الوغد ملكارت . لماذا لا تسلنى : وأين أجنحة النسر ؟ نعم ، لم لا تصرخ : أين الاجنحة ؟ أبرز الاجنحة . أين الاجنحة ؟ ولكنك لن تسأل ، لأنك تعلم أنك سرقتها . اللصوص أقبضوا على اللصوص . أنا صنعت الأجنحة . أين الأجنحة ؟ لقد سرقوا الأجنحة . اقبضوا على اللصوص . اهدموا معبد عشتروت . إلى السلاح ، أيها المصريون . فلتدمر فينيقيا . أعيدوا شجرة أوزيريس إلى أبيدوس . ( يشتد الهرج ويتحمس التوأمان شحرم وطعرم فيقذفان ملكارت وعشتروت بالبيض والطماطم ، ثم يختبئان تحت الاريكة . تعود إيزيس إلى صوابها ) .



**رع** : الصمت . الهدوء .

**ملكارت** : مولاى .

**رع** : الصبريا ملكارت .

**ملكارت** : ان فينيقيا كلها تحتج . واذا لم تقدم الترضية الكافية لمولاتى عشتروت ولشخصى فسوف نعلن الحرب على مصر .

**من** : أنا أقدم الترضية الكافية لمولاتى عشتروت نيابة عن المصريين ، لو أنها زارتنى الليلة فى معبدى . ( ضحك عال وتصفيق شديد فى القاعة . حتى هيئة المحكمة تبتسم ) .

**رع** : كفى مزاحا يامن .

**عشتروت** : وافضيحتاه . المصريون يأسرون الضيوف .

رع : الصبر ياعشتروت .
**ملكارت** : هيابنا ياعشتروت .
**رع** : قلت الصبر ياملكارت .
**ملكارت** : فيم بقاؤنا ؟ هيا . هيا .
**رع** : إلزم مكانك . إلزمى مكانك .
**عشتروت** : أأنا أسيرة ؟
**رع** : كلا . كلا . أنا الأسير ياعشتروت . أنت ضيفتى الليلة . لاتصدقى هؤلاء السفهاء . إنهم صغار أغرار . انهم لا يفهمون ما يقولون . أنت ضيفتى الليلة . سوف أجرى لك النيل خمرا والبحيرات نبيذا . سوف ترقص أمامك غوانى الوادى . وغدا فى الصباح ان شئت الرحيل ترحلين ولكن بعد أن أصبغ كفيك بالحناء . سوف أقدم لجمالك القرابين . لا الثيران لا الحملان . بل أجمل الرجال . سوف أشوى لك وزيرا من وزرائى . سوف نعود إلى القرابين البشرية بعد أن تركناها لنرضى السيد أوزيريس . أنا الشمس . أنت القمر . وإله الشمس يعشق ربة القمر . سوف نقدم لك وللسيد ملكارت الترضية اللازمة . أيتها الآلهة . ( يصفق ) الينا بالكرم المصرى هدية للسيد ملكارت . الترضية لملكارت . أين الكرم المصرى ؟ أيتها الآلهة . هدية لملكارت .
**الكبش نونو** : ما ا ا ء .
**رع** : فكرة جميلة . الجزة الذهبية . ياكباش . اخلعوا فراءكم الذهبى وقدموه للسيد ملكارت ( يطوف الكبش نونو على الكباش فتخلع الكباش قرونها ويسلم نونو القرون إلى ملكارت صائحا : ما ا ا ء . ضحك عال فى القاعة ) .
**عشتروت** : واعاراه .
**ملكارت** : الأوغاد . والاوغاد .
**رع** : الصبر . الصبر . هذه فكاهة مصرية . لا تغضبى ياملكارت . لاتغضبى ياعشتروت . لكما وعدى سأؤدب الكباش بعد الجلسة .
**ملكارت ( لعشتروت )** : كل هذا من أجل العمود . سوف أحطم العمود . سوف أقذف به خارج المعبد . إلى قاع البحر . الأوغاد . الأوغاد . كل هذا بسببك . لماذا تحبين هذا العمود . ان فينيقيا فيها من الاعمدة بعدد مافيها من سكان . وكل عمود فيها أجمل من هذا العمود ألف مرة . لماذا تحبين هذا العمود المصرى . سوف أحطمه إلى ألف قطعة أنت تعشقين هذا العمود . أنت تعشقين اوزيريس . يا خائنة .
**عشتروت** : تحطم العمود . اياك أن تمسه بسوء . لوكسرت قشرة منه كسرت أسنانك الذهبية . لو أصاب العمود خدش هشمت جمجمتك وطردتك من فينيقيا ان العمود عمودى . هو لى وحدى . أنت تغار من العمود . كيف تغار من عمود ياكوكو . كيف تغار من الحجر . انه مجرد تذكار .
**ملكارت** : أنا لم أر قبل الآن عمودا يحدث أزمة بين بلدين . سأرد العمود إلى المصريين مشيعا باللعنات . ثم الاهانة . نعم الاهانة . كل هذا بسببك كل هذا بسبب العمود .
**عشتروت** : ( ينخفض صوتها ) : أيها الاحمق . ألا تفهم ؟ أن هذا ليس مجرد عمود . انه اله الخصب عند المصريين . انه سر حياتهم . محور وجودهم . رمز سعادتهم . انه روح مصر . روح مصر فى يدنا مابقى العمود فى فينيقيا . أتفهم الآن ؟ ان المصريين يحجون إلى فينيقيا كل عام آلافا آلافا . لماذا ؟ ليروا العمود . ليتبركوا بالعمود . أعد العمود إلى مصر ينقطع الحجيج . أتفهم الآن أيها الاحمق ؟ لو فتحنا مكتبا للسياحة لأفلس . ماذا يرى المصريون فى فينيقيا ؟ الفقر . الجدب . الجراد . ماذا يرى الفينيقيون فى فينيقيا ؟ إن أبناء فينيقيا يهربون منها . يهاجرون . إلى أقاصى



المعمورة . ولكن باسم الحج ندعو المصريين . وسوف يحجون إلى فينيقيا ما احتفظنا بإله خصبهم . إن نصف ثروتنا الاهلية مصدرها السياحة . أعد اوزيريس إلى مصر تهلك فينيقيا . أنا عشتروت حامية فينيقيا أحمى العمود من اجل الوطن .

**ملكارت** : هذا معناه الحرب .

**عشتروت** : ونحن نقبل الحرب . لن نفرط فى العمود حتى يدمر آخر حجر فى فينيقيا .

**ملكارت** : أهذا صوت الوطن أم صوت الحب ؟

**عشتروت** : صوت الوطن ياكوكو .

**ملكارت** : وماذا نفعل لو أعلنوا الحرب ؟

**عشتروت** : لن يعلنوا الحرب .

**ملكارت** : من أدراك ؟ انظرى حولك . أنا أرى الشرر فى العيون . أنا أرى الغدر فى العيون .

**عشتروت** : يالك من ساذج . كيف يعلنون الحرب وفيهم هذا الملك الفاجر . انظر إليه وهو يزهو بلحيته العاجية . إنه فى طفولته الثانية . انه يبيع دولته بليلة واحدة من ليالى الحظ . ياويلنا من الشيخوخة ياملكارت . ياويلنا من الدم اذا تجمد . أتفهم الآن لماذا أحب أوزيريس ؟ لأن شبابه دائم ، لأنه دائم النضرة . لأن شبابى دائم ، لأنى دائمة النضرة . ولكنك لن تغار من عمود ياملكارت ، لن تغار من حجر أصم . إن رع يبيع دولته لقاء امرأة . لقد جاء فى الناموس : اذا ابتغى أعمى قلوب الملوك ، ولم ينصتوا لنذير القدر ، فساموا الرعية سوم العبيد وساقوا الرعية سوق الحمر ، وقللوا الدعارة للحاكمين ، وقالوا الجهالة نير البشر سلام على التاج والصولجان ، ومجد الزعامة المندثر . كلا . كلا . ياملكارت . لن يعلنوا الحرب وفيهم هذا الملك الفاجر . ملك الآلهة . إله الملوك . هاهاها . فليعلنوا الحرب ياملكارت . سوف يركعون بعد أول معركة ، ببركة عشتروت حامية فينيقيا . دع الامر لى ياكوكو . أنت صائغ ولاتفهم فى السياسة شيئا . إن هؤلاء المصريين كالأطفال . كالاطفال الكبار . كلمة معسولة ترضيهم . كلمة طائشة تحنقهم . إن الاطفال الكبار متعبون ، ولكنهم أطفال على كل حال . ( يرتفع صوتها ) أنا خادمة رع ، سيدى ومولاى وتاج رأسى . ( ينخفض صوتها ) الملق ياملكارت . بالملق تغزو القلوب . الملق مفتاح المملكة . تعلم ياملكارت . ( يرتفع صوتها ) أنا أقبل حكم مولاى . لابد من إدانة ايزيس .



**رع** : الصبر ياعشتروت .

**بتاح** : مولاى رع

**رع** : تكلم .

**بتاح** : إن سمعة القضاء المصرى فى يدك .

**رع** : صه . أنا أعرف واجبى .

**بتاح** : إن آلهة الاعداء تتقاضى أمامنا . لوفقدنا عدالتنا فقدنا كل شىء

**رع** : اطمئن .

**بتاح** : إن شرف مصر فى يدك . لوفقدنا الشرف فقدنا كل شىء .

**رع** : اسكت أيها الاعرج الأهوج . ما أنت إلا حداد حقير . أنت صانع أسلحة ولا تفقه فى السياسة شيئا .

**ملكارت** : شرف مصر .. هاها ..

**رع** : أتأسر الضيوف ؟

**بتاح** : انهم ليسوا ضيوفا . إنهم شهود مأجورون

**عشتروت** : الحماية يامولاى .

**رع** : اخرس والا أخرجتك من الجلسة .

**بتاح** : ( يهتف ) فلتدمر فينيقيا . ( يردد البعض النداء )

**تحت** : العقل يابتاح . إن الكتاب ينتهى ، ونحن فى آخر الزمن . ألا ترى ؟ لقد فات زمن الابطال . العقل يابتاح . لقد فسدت الآلهة . إن نصف الآلهة من طراز شحرم وطعرم ، ونصفها الآخر قوم مرتشون . هل سمعت بآلهة ترتشى ؟ نعم ، وبأبخس الأثمان . انظر إلى «من» كيف

يحملق فى عشتروت . : فلتدمر فينيقيا . من ذا الذى يدمرها . إن نصف الآلهة يجمع المال ونصفها الآخر يجمع الملذات . أرأيت آلهة تسام كالأنعام إن مولانا رع قد طغى وتجبر . الحكمة يابتاح . لننقذ ما يمكن انقاذه . شرف ايزيس .

**عشتروت** : لابد من إدانة ايزيس .

**بتاح** : الحماية يامولاى .

**آمون** : اسكتى ياعشتروت . اسكتوا جميعا . الهدوء . لابد من الهدوء . إن الحق يضيع فى كل هذا الشغب . فلنعد إلى التحقيق . ما آخر نقطة ؟

**تحت** : بعد شهادة مولاى حابى شهادة مولاتى حتحور أنها رأت شجرة اوزيريس فى أبيدوس ، وثانيا أنها رأت مولاتى ايزيس فى هيئة النسر تحوم حول شجرة أوزيريس قبل مينا العظيم ، وثالثا أنها رأت الشجرة تقيم فى أبيدوس حتى آخر الرعامة ، حين « نقلها » الفينيقيون إلى الشمال .

**ست** : قف ياحابى .

**حابى** : ماذا تريد ؟

**ست** : هل رأيت الشجرة تنقل إلى معبد ازيريس ؟

**حابى** : كلا . أنا رأيت الشجرة تنقل فقط من شاطىء النيل عند ابيدوس قبل مينا العظيم . وما حدث بعد ذلك لاعلم لى به .

**ست** : ألا يجوز أنها انتقلت إلى فينيقيا بطريق الصحراء ؟

**حابى** : جائز . كل شىء جائز . جائز كذلك أنك إله عديم الشرف .

**ست** : لابأس . لابأس . هل رأيت ايزيس فى صورة النسر ؟

**حابى** : كلا . ولكنى رأيت دموعها المتجددة كل عام بتجدد الفيضان .

**ملكارت** : هل سمعتم ؟ انه لم ير المعبد ولا الشجرة ولا النسر .

**حابى** : اسمع ياملكارت . أنا إله النيل ، ودولتى هى المياه الحلوة ، ولاعلم لى بما يحدث خارج دولتى . ولكنى أجزم بأن الصندوق لم يسبح على النيل حتى يصل إلى البحر المالح . فابحث عن رواية أخرى تفسر بها انتقال الصندوق إلى ببلوس .

**رع** : نقطة ، نقطة . نحن لا نبحث الآن فى السياسة . نحن نبحث فى حكاية الأم العذراء .

**ملكارت** : برافو .

**رع** : حتحور تقول انها رأت النسر .

**حتحور** : ( وهى جالسة ) هع .



**رع** : وبتاح يقول انه صنع الأجنحة بيديه .

**بتاح** : نعم يامولاى .

**رع** : اذن فاين الاجنحة ؟

**ملكارت** : نعم ، نعم ، أين الاجنحة ؟

**بتاح** : لا أدرى .

**رع** : أين الاجنحة يا ايزيس ؟

**ايزيس** : ( تبكى ولا تجيب ) .

**بتاح** : اختفت . أين الاجنحة ؟ سرقت . سرقها الفينيقيون .

**رع** : حذار يابتاح . هذه آخر مرة .

**بتاح** : المهم أنها اختفت . نعم اختفت . بعد آخر الرعامة . أتريد الدليل ؟ انظر إلى المصريين . أين اجنحتهم ؟ اختفت . بعد آخر الرعامة . أين هممهم ؟ اختفت لقد كانوا يحلقون فى الاجواء والآن يدبون على الارض ، وغدا يمشون على أربع . أين اجنحتهم لقد كان خيالهم يستعمر النجوم ويركب الرياح ويناجى الحجر الأصم ويبنى بواذخ العمائر وينشر السحر بين أعواد الذرة وينسج الاساطير من مجازر الابطال . وأين نحن الآن . على الارض . ندب على الارض . وغدا نمشى على أربع . لقد اختفت الاجنحة . اختفت .

**بنتاؤور** : لقد اختفت الاجنحة . أنا آخر الشعراء .

**بتاح** : واها على المجد الذى كان .

**رع** : كفى نعيقا .

**ملكارت** : ان الاجنحة لم تختف ، لأنها لم توجد اصلا .

**بتاح** : مولاى ، سل ملكارت .

**رع** : عم أسأله ؟

**بتاح** : أجب ياملكارت ، ولا تكذب هذه المرة .

**ملكارت** : تكلم أيها الحداد الأعرج .

**بتاح** : كل من زار فينيقيا قال ان آلهكم أصور يحمل أجنحة .

**ملكارت** : نعم ، هذا صحيح .

**بتاح** : من أين لأصور هذه الاجنحة ؟

**ملكارت** : من أين ؟ ها . ها . من أين ؟ هىء . هىء . من اين لك هذا الرمح الحديدى ؟ من أين لى هذه الأسنان الذهبية ؟ أيتها الآلهة . فلنستوقف الناس فى الطرقات ونسألهم : من أين لك هذا ؟ ها ها ها . أتريد الجواب ؟ ان مولانا أصور إله الشمس ، وإله الشمس له أجنحة . لقد ولد أصور بأجنحة ، أعطتها له أمه ، فهى ملكه . هل فهمت ؟ ملكة .

**بتاح** : كذبت . ان إله الشمس ليست له أجنحة . إن إله الشمس ليس بحاجة إلى أجنحة ، لأنه ينتقل فى مركبة جيادها ستة ، وجيادها بيضاء . إن إله الشمس له جعبة ، وله سهام يصنعها له الحداد بتاح . أليس كذلك يامولاى ؟

**رع** : نعم .

**بتاح** : ألك أجنحة يامولاى ؟

**رع** : كلا ، ما هذه الاسئلة السخيفة ؟

**بتاح** : وكيف تنتقل يامولاى ؟

**رع** : فى مركبتى . فى مركبتى . ما هذه الوقاحة يابتاح ؟ من منا يستجوب الآخر ؟

**بتاح** : العفو يامولاى . ولكن السيد ملكارت يقول ان اصور ولد بأجنحة ، وهذه أول مرة نسمع فيها باله الشمس له أجنحة . ان أجنحة أصور ليست ملكه . ان أجنحة أصور مسروقة ، وهى أجنحة ايزيس ذات الحجاب . اقبضوا على أصور . فلتدمر فينيقيا . الفينيقيون . الفينيقيون . سرقوا كل شىء . ( يضحك بمرارة ) . سرقوا إلهنا ذا الوجه الاخضر ، وسرقوا معه المحاصيل . نحن نزرع وهم يحصدون . نحن نفلح وهم يتاجرون . من يزرع البقول ؟ المصريون . من يملك البقول ؟ الفينيقيون . من يزرع الكتان ؟ المصريون . من يملك الاقمشة ؟ الفينيقيون . من يزرع الشعير ؟



المصريون . من يملك الخمور ؟ الفينيقيون . من يزرع القصب ؟ المصريون . من يملك السكر ؟ الفينيقيون . الزيت . الصابون . السفن نعم السفن . الأساطيل . وسائل النقل . بيوت الدعارة . كل ذلك يملكه الفينيقيون . الممولون فينيقيون ، الصاغة فينيقيون . الاسواق للفينيقيين . السماسرة من فينيقيا . المغنيات من فينيقيا . المثلات من فينيقيا . نعم ، حتى آلام اوزيريس المتجددة يتاجربها الفينيقيون فى المسارح ويبيعونها لنا فى الملاهى . لقد نهبوا كل شىء . حتى دولة مولاى تحت . من يملك البردى ؟ الفينيقيون أجب ياتحت ، قل لا تخف : من أين لك هذه الصحائف ؟ من الفينيقيين . لاتنكر . ياكاتب الآلهة . يا اله الكتاب . تكلم . لا تخف . من رعاياك ؟ الفينيقيون . ولكن خائف . لو تكلمت خلعوك وجاءوا بإله غيرك ، من فينيقيا . أبقيت لنا صناعة قومية ؟ كلا . نعم بقيت لنا صناعة واحدة . صناعة الدموع . ليس للعبيد الا الدموع . والآن . بعد أن ملكوا كل شىء ، لم يبق أمامهم الا السياسة . وقد احترفوا السياسة . إن بلاط الملك من الفينيقيين . إن وصيفات الملكة من الفينيقيات . لقد دخلوا مجالس التشريع . لقد دخلوا مجالس الجيش . انهم يتمصرون كل عام بالآلاف ، لينتشروا فى الدواوين . ولكن الفينيقى فينيقى ولو كان فى أقاصى

الارض . ان الفينيقى ينزح إلى القطب فيغرس فيه شجرة الارز ، ليتذكر بلاده ، وبعد أن يجمع خيرات الدنيا يعود إلى ببلوس ليعبد عشتروت حامية فينيقيا . والآن . بإذن من مولانا العظيم رع ، اهتفى معى أيتها الآلهة : « فلتحيا عشتروت حامية النيل » إلى الدير يا ايزيس . إلى القصر يا عشتروت . إن مولاى رع يدعو عشتروت للإقامة . غدا تملأ المدائن بمعابد الدعارة . أتعرفون هذا ؟ إن عشتروت آلهة الحب ، وفى كل معبد من معابدها فرقة من العاهرات . عشرون ألف بغى ، كلهن كالاقمار ، هذا غير الكاهنات العجائز . كل هؤلاء لعشتروت . وفى معابد عشتروت تقام عبادة الخصب . هكذا يسمونها فى فينيقيا . أما هنا فنسميها مراسم البغاء . الويل . الويل . فلتدمر فينيقيا . لقد سرق الفينيقيون كل شىء . شجرة اوزيريس ، اجنحة ايزيس .

**أبو الهول ( من آخر القاعة بصوت نبوى وتير )** : احرسوا الاحشاء . احرسوا الاحشاء ( يعود إلى صمته . تخيم الرهبة على الحاضرين ) .

**تحت** : نبوءة . نبوءة .

**رع** : ياذات الحجاب

**بتاح** : ارفعى الحجاب .

**آمون** : اقرئى الغيوب .

**رع** : تكلمى يا ايزيس .

**ايزيس** : ( تشير بيدها إلى ست وملكارت وعشتروت دون كلام . تتجه أنظار الحاضرين إلى الثلاثة ) .

**بتاح** : اللغز . من يحل اللغز ؟

**رع** : يا أبا الهلول

**أبو الهول** . ( يرفع رأسه وينظر إلى رع مستطلعا ) .

**رع** : ما معنى هذا ؟

**أبو الهول** : يطأطىء رأسه ولا يجيب ) .

**بتاح** : ياذات الحجاب . تكلمى . تكلمى . أنت تحلين الالغاز . أنت تفكين الرموز . ماذا فعل ست ؟ ماذا فعل ملكارت ؟ . ماذا فعلت



عشتروت ؟

**عشتروت ( متهكمة )** : احرسوا الاحشاء . احرسوا الاحشاء .

**رع** : أحشاء من ؟

**عشتروت** : أحشاء بتاح .

**بتاح** : كلاكلا هناك مؤامرة . ان أحشاء بتاح لا تساوى خردلة . كلا . كلا ولا أحشاء عشتروت الجميلة .

**ملكارت** : ما هذا الهذر ؟ هيا ننصرف ياعشتروت . إن هؤلاء الحمقى يهرفون هيا . هيا . الوداع يا أوباش الآلهة . مولاى رع . الوداع.

**بتاح** : إلزم مكانك أيها الكلب ، وإلا اخرجت أحشاءك برمحى هذا . هناك مؤامرة . هناك مؤامرة . اقفلوا الابواب . اقفلوا الابواب .

**رع** : ما معنى هذا

**بتاح** : احرسوا الاحشاء .

**رع ( يضع يده على بطنه جزعا )** : أحشاء من ؟

**ملكارت** : فليحرس كل أحشاءه .

**رع** : احرسوا احشائى . احرسوا احشائى . أنا كبير الآلهة .

**آمون** : من يسرق الاحشاء ؟ ماقيمة الاحشاء ؟ احرسوا النفائس احرسوا الكنوز . ما هذا الهرف ؟ من يسرق الاحشاء .

**ملكارت** : فليأذن لنا مولاى رع بالانصراف .

**بتاح** : اقفلوا الابواب .

**ملكارت** : احرس احشاءك يابتاح .

**عشتروت** : ولا تتهمنا بسرقتها بعد أن ننصرف .

**بتاح** : لقد انجلت الغمامة . لقد رأيت النور . احرسوا الاحشاء اقفلوا الابواب . مولاى رع . مولاى آمون . مولاى تحت . لقد حللت

اللغـز . الاحشاء . الاحشـاء .
انظروا هناك ( يشير إلى ست )
هـذا صـاحب الاحشـاء . هـذا
صاحب الاحشاء النفيسـة . ان
الاحشـاء عفـن . مـن يسـرق
العفن ؟ ولكن ست وحده صاحب
الاحشـاء النفيسـة هـل فهمتم
الآن ؟ ملكـارت وعشـتـروت
سيهـربـان بـأحشـاء ست إلى
فينيقيـا . احرسـوا الاحشـاء .
احـرسوا الابـواب . اللصـوص
اللصـوص . فلتدمـر فينيقيـا .
مؤامرة . مؤامرة .

**ملكـارت ( يجـذب عشتـروت مـن ذراعهـا )** : هيا ننصـرف . ان الامر تطور . لم أعد أحتمل .

**عشتروت** : اذن فامض وحدك .

**بتاح** : اقبضوا عـلى ملكارت . اقفلـوا الابواب .

**ملكارت ( لعشتروت )** : مامعنى هذا ؟

**عشتروت ( بصوت عال )** : أنا باقية . انصـرف أنـت إذا شئـت . ( هـامسة ) أيهـا الاحمق ، لقد افتضح أمرنا . لابد من الحكمة . لابد من الدهاء ( بصوت عال ) أنا لن أنصرف حتى يأذن مولاى رع ( تعرض كل فنون المرأة ) أنا لن انصرف حتى ولو أذن مولاى رع . ( بصوت حنون ) أنا أحب مولاى رع . انصرف ياملكارت . الوداع . تجمل بالصبر ياكوكو . سوف تنسانى يـاكوكـو . نعم ، الزمن يضمد الجراح . سلم على أبى بعل . قبل أخى عليان . قبل أخى مـوت . سلم عـلى سمث . اغفرلى ياكوكو . لن أنصرف حتى يطردنى مولاى . لقد نفذ سهمك يا ريرى . انظر ( تكشف عما بين نهـديهـا ) . هـل رأيت جـرحى يـاريرى . الـوداع ياملكـارت . قلبى هنـا فى مصر ، ولن أخـدع قلبى بعـد الآن . هـل غفـرت يـاكوكـو . لا تتعذب يـاكوكـو . اطلـب النسيـان . اذهـب إلى قبرص ذات الاعناب . كلا . كلا بالاعناب يتجدد الغرام . اذهب إلى بحيـرة طبريـة . إلى البحـر الميـت . عش هنـاك مـع الصيـاديـن ، بـين الفقـراء السعداء . فى فلوات الجراد . بين حنطـة راعـوث . سـوف تنسى تقشـف . عش مـع الفقـراء السعـداء . يـد الفقـر تمسـح الـذكريـات . يد الفقـر تبـرىء الآلام . الـوداع يـاكـوكـو . ان اردت الطـلاق فاطلبـه من أبَّينا بعل . الوداع .



**بتـاح** : العاهـرة . العاهـرة . اقفلـوا الابـواب . اقفلـوا الابـواب . ( يمسك بتلابيب ملكارت ويوقفه بالعنف ) .

**ملكارت** : دعنى وشأنى .

**بتاح** : مولاى رع .

**رع** : دعه وشأنه .

**بتاح ( لا يفرط )** : لن يخـرج ملكارت حيا .

**عشتروت** : هذه نذالة .

**بتاح** : يا عاهرة .

**عشتـروت** : أنت حداد الآلهـة . أنت صـانـع السـلاح . ان ملكـارت لا يعرف عن القتال شيئا . هذه نذالة . ان اردت المبارزة أرسلنا إليك أخى عليان . دعه وشأنه .

**رع** : دعـه وشأنـه . ( بتاح يتـرك تلابيب ملكارت )

**ملكارت** : هل يأذن مولاى رع ؟

**بتـاح** : قلت لو خـرج ملكارت سـالت الدماء .

**رع** : ما وجه العجلة ياملكارت

**ملكارت** : أنا متعب .

**تحت** : كلنا متعبون .

**عشتـروت** : ألا ترى أنـه متعب . ان الحر يخنقه .

**آمون ( لرع )** : حقنا للدماء لاتأذن له بالأنصراف .

**عشتروت ( تعود إلى دلالها )** : تذكر الليلة . سوف يكون ملكارت زائدا عن الحاجة .

رع ( **مغتبطا** ) : نعم ، نعم . انصرف ياملكارت .

**تحت** : لو انصرف ملكارت شبت فى البلاد ثورة .

**رع** : وماشأن ملكارت بالثورة ؟

**تحت** : تذكر اللغز . اللغز لم يحل . ان المصريين يعبدون الالغاز . تذكر أن ايزيس أشارت إلى ملكارت .

**رع** : هذا صحيح . قف ياملكارت .

**ملكارت** : ماذا يريد مولاى ؟

**رع** : ان المحكمة بحاجة اليك .

**ملكارت** : هل أنا اسير ؟

**رع** : قلت ان المحكمة بحاجة اليك . انصرف بعد الحكم .

**عشتروت** : ما اقساكم أيها المصريون . ألا ترى أنه متعب ؟

**رع** : للضرورة أحكام ياشوشو .

**ملكارت** ( **يائسا** ) : لابأس . لابأس . لماذا تأخر تقرير الطبيب . عجلوا .

**رع** : انى اختنق . ان القضية تعقدت . لدينا شاهدان من الأجانب يؤكدان أن الصندوق طفا من طيبة إلى ببلوس قبل مينا العظيم فمن تصدق ، ومن تكذب ؟

**بتاح** : آلهة مصر لاتكذب .

**ملكارت** : وآلهة فينيقيا لاتكذب .

**رع** : اذن نأخذ بالشهادتين .

**تحت** : أتكذب المصريين وتصدق الأجانب ؟

**رع** : أنا لم أصدق ولم اكذب .

**آمون** : نحن احرار فى بلادنا .

**رع** : ونحن كرماء لضيوفنا .

**تحت** : أتقصد أن شهادة تلغى شهادة ؟

**رع** : بالضبط . لم يبق الا تقرير الطبيب الشرعى وهو الفاصل .

**من** : لا تضجروا . سوف يصل . سوف يصل .

**تحت** : عندى سؤال ياعشتروت .

**عشتروت** : فى خدمة مولاى تحت .

**تحت** : كم عمرك ؟ اقصد بحساب السنين .

**عشتروت** : أنا أحتج .

**رع** : الاحتجاج مقبول .

**آمون** ( **مؤنبا** ) : مولاى ، أنت تنسى نفسك . كيف تقبل احتجاجا على سؤال توجهه المحكمة ؟ كم عمرك ياعشتروت ؟

**عشتروت** : أنا أحتج .

**رع** : الاحتجاج مرفوض .

**عشتروت** : هذا تدخل فى الاسرار الخاصة .

**رع** : اجيبى .

**عشتروت** : أنا ولدت خارج الزمن .

**تحت** ( **مقلبا صحائفه** ) : نعم ، نعم . أنت ولدت يوم ماتت عنات الشهيرة بالبتول ، حامية كنعان .

**رع** : متى كان ذلك ؟

**تحت** : تحت رمسيس الثانى . هو الذى قتلها فطوى مجد كنعان .

**عشتروت** : نعم ، ولدت يوم بزغ نجم فينيقيا .

**تحت** : أتعرفين متى عاش مينا العظيم ؟

**عشتروت** : كلا . ان ذاكرتى لا تحفظ التواريخ .

**تحت** : قبل أن تولد عنات أو يجرى لكنعان اسم فى الوجود

**بتاح** ( **يصرخ** ) : تحت . أيها المخلص . ياسكرتير الآلهة . يا أذكى من فى الوجود . يا أعلم من فى الوجود .

**عشتروت** : لست أفهم . ماصلة هذه التواريخ بالقضية . أنتم تبلبلون أفكارى بالعمد . بالعمد .

**تحت** : ألم تؤكدى أنك رأيت الصندوق يصل إلى ببلوس قبل مينا العظيم ؟

**عشتروت** : نعم ، ولازلت أؤكد .

**بتاح** : برافو ، تحت . اقفل الخية . لقد سقطت العاهرة .

**رع** : صه دعنا نسمع .

**تحت** : إذن كيف رأيت شيئا حدث قبل أن تولدى ؟ ( ضجة وهرج ) .

**عشتروت** : أنا فى حمى رع . إن مولاى تحت يريد إذلالى . بالعمد .

بالعمد . ( تصطنع البكاء ) أنا جئت للشهادة لا لأمتحن فى التاريخ . سلوا ملكارت . إنه كان يعيش قبل مينا . أنا صاحبة الشباب الدائم وهو صاحب الشيخوخة الدائمة .إن ملكارت شيخ عجوز ، عجوز هو الذى رأى كل شىء . هو الذى روى لى كل شىء . أنا لم أر شيئا ( تبرق فى عينها فكرة ) . كلا . كلا . أنا رأيت الصندوق يطفو إلى ببلوس . رأيته قبل مينا العظيم . رأيته قبل أن أولد . نعم ، قبل أن اولد . أنا عشتروت أرى الماضى . اذا كانت ايزيس ترى المستقبل فانا أرى الماضى. أنتم تضطهدوننى أيها الاوغاد . تريدون أن تفرقوا بينى وبين حبيبى رع . ان تثبتوا له أنى كاذبة . رع ، ياحبيبى لا تصدقهم . انظر إلى وجهى . هل يكذب الجمال ؟ ( تكشف عن صدرها ) سهمك قد نفذ ياحبيبى . ( يترك رع المنصة وينزل إلى عشتروت ويمسح دموعها بطرف ثوبه . فى هذه الاثناء يدخل رسولا حاملا بردية على طبق من حجر مختومة بالشمع الأحمر ، ويقدمها إلى تحت ثم ينصرف . يفض تحت الرسالة ، وما أن يقرأها حتى يتهلل وجهه فرحا ويدفع بها إلى زميله آمون الذى يقرؤها ويتنفس الصعداء ، ولكنه يضبط شعوره وتبرز عينا بتاح لهفة فيضم تحت قبضته ويشير بابهامه إلى اعلا ) .

**تحت** : مولاى رع

**رع ( عائدا إلى المنصة )** : ما هذا الهرج .

**تحت** : لقد جاء تسرير الطبيب . ( يأخذ رع مكانه من المنصة فيدفع آمون اليه بالبردية ، وتتعلق أنفاس الحاضرين ويشحب وجه عشتروت وملكارت ، أما ست فيبدو محياه كالرمل الابيض اللماع . وبعد أن يقرأ رع الرسالة يطويها ويضعها أمامه ويبدو عليه اشتغال البال ، ويسعل قليلا . ثم يلتفت إلى الحاضرين ) .

**رع** : حم . حم لقد ورد تقرير الطبيب .

**بتاح** : اقرأه . اقرأه .

**رع** : هذه بداية النهاية .

**أصوات** : اقرأ التقرير . اقرأ التقرير .

**رع ( يبتسم ابتسامة حزينة لعشتروت )** : موعدنا الليلة فى معبدى .

**عشتروت** : موعدنا الليلة فى معبدك .

**اصوات** : التقرير . التقرير .

**رع** : فلتطمئن آلهة مصر ( تتخاذل عشتروت فيسندها ملكارت ) .. وليطمئن الآلهة الأجانب . ( يفغر تحت وآمون وبتاح أفواههم ) . الليلة ياعشتروت .

**عشتروت** : الليلة يامولاى .

**رع ( يفرك الورقة فى يده ثم يضعها فى فمه ويبتلعها ، ويقول ببطء شديد )** :هذه بداية النهاية . إن الورقة بيضاء . ياذات الحجاب ، اسمعى الحكم . سوف يبقى لك حجابك . إن سرك أعيا الجميع . حتى إله الطب وقف كالأبله أمام الأم العذراء وأرسل الينا ورقة بيضاء ولكن هذا سرك ياذات الحجاب ، وسيبقى لك سرك ما بقى لك حجابك نعم ، سوف يبقى لك الحجاب . فانتحى مكانا قصيا . إلى الدير . بعيدا عن البشر . بعيدا عن الآلهة . لن يمس اسمك سوء ، ولكنا سنعين للشعب حامية أخرى . ان الورقة بيضاء . انصرف ياملكارت .

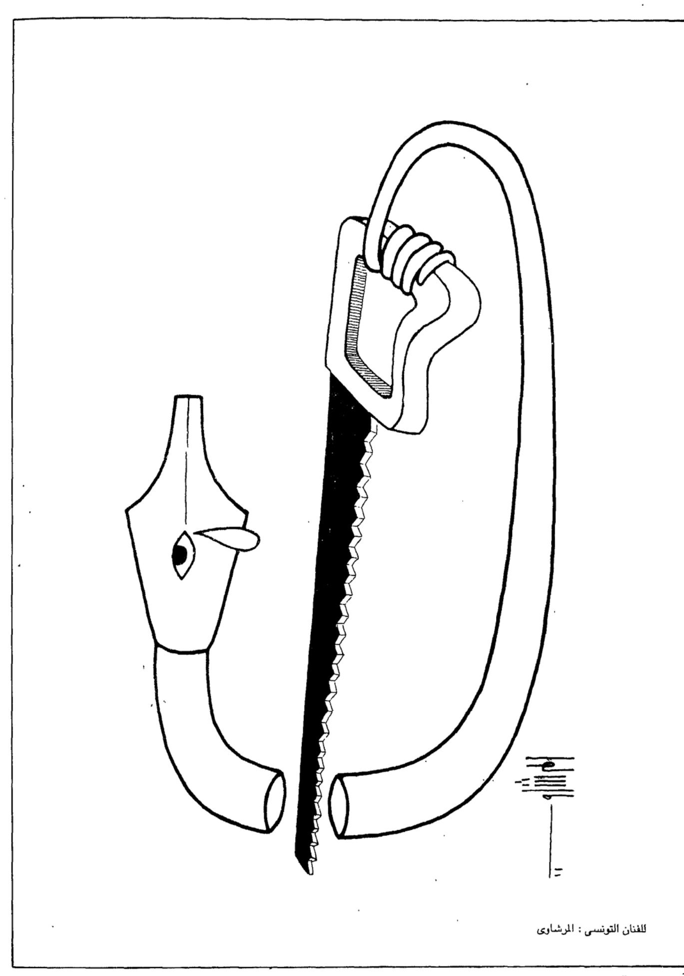


انصرفى ياعشتروت . انصرفوا جميعا ان الورقة بيضاء .
وأخذ الذهول مأخذه من الحاضرين ، وفى وسط هذا الذهول تسلل ملكارت و من ورائه عشتروت ، وكان الإله من ذو الصدر العريض والوتد الحديد يسد الطريق بجثمانه الهائل ، فلمامرت به عشتروت همس قائلا : « موعدنا الليلة فى معبدى وملأت عشتروت الزهراء ذات اللباس اللبنى عينها من صدره العريض وأجابت : موعدنا الليلة فى معبدك . وأفسح الإله «من» لها الطريق فخرجت من المعبد وفى يدها ملكارت ذو الاسنان الذهبية . أما الربة ايزيس ذات الحجاب فقد خرت مغشيا عليها ، ولم يكن بالقاعة منتبه يخف إلى نجدتها . وسأل رع قائلا : « كم الساعة الآن ؟ » فقال قائل : « أوشك النهار أن ينتصف » وعلم رع أن واجبه يناديه فانصرف إلى حجرة من حجرات المعبد ليخلع عنه ملابس القضاة ، وارتفع رع إلى كبد السماء ليكوى الأنام بشمس الظهيرة . وانصرف كل من فى القاعة ما خلا الرب تحت ذى القلم الطويل والرب آمون ذى القامة الفارغة وبتاح الحداد ذى الدرع المضىء . وكانت ايزيس لا تزال فى غيبوبتها ، وبين ذراعيها الطفل الإلهى ينتحب فى صمت . كذلك كان بنتاؤور الشادى الإلهى واقفا بين الاعمدة ولكن أحدا لم يره. قال تحت :
ـــ لقد جاء بالورقة ان الام عذراء .

قال آمون مطرقا :
ـــ أنا قرأت الورقة .
قال بتاح ذو الدرع المضىء :
ـــ أنقتله ؟ نحن الثلاثة .
ورأى الثلاثة الطفل الالهى يرفع رأسه من صدر أمه فتحيط برأسه هالة من نور ويقول :
أنا كل ما كان ، كل ما هو كائن ، وكل ما سيكون . أنا الحقيقة .
وذهل الآلهة الثلاثة أيما ذهول ، فقد كانت هذه أول مرة يرون فيها

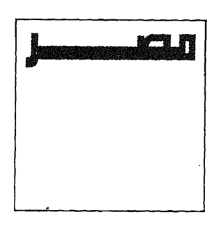


طفلا يتكلم . ولكنهم علموا أن سر الأم العذراء قد انتقل إلى طفلها الإلهى ، فصدعوا بالأمر وانصرفوا واجمين ولم يلتفتوا إلى ايزيس الطريحة مرة واحدة فقد علموا أنها فى حمى حوريس المخلص . وحين بلغوا أعمدة القاعة قال تحت :
هيا ننصرف . لقد ظهر المخلص وتحققت النبوءة . لقد جاء فى الكتاب الحديد :
عندما يأتى آخر الزمن . سوف ينهض المخلص فينتقم لأبيه من قاتله ويخلص مصر من مكره وشروره .
قال بتاح :
ـــ لقد أفلت شمس مصر . أما هذا الملك الخائن فلن تمتلىء جعبته بسهامى مرة أخر . لقد باع دولتنا بجسد امرأة .
وحين أطل رع على العالمين من كبد السماء ، ليحرقهم بشمس الظهيرة ، بدا وجهه شاحبا باردا ، ومد يده إلى جعبته فلم يجد فيها سهاما ، ولم يرشق بسهامه أحدا . وأراد أن يزهو بقوته ولكنه ظل شاحبا باردا كأنه قرص من الصفيح . وفهم رع أن بتاح غاضب ، وعلم أنه لن يضع فى جعبته سهاما بعد ذلك ، فندم على قوته الضائعة وخجل من نفسه قليلا وأسف لشعبه قليلا .
ثم نظر إلى الغرب طويلا وألهب جياده الستة البيضاء فركضت تطلب الافق بسرعة المشتاق ، ليرخى المساء سدوله ويريح رع كهولته المتعبة على صدر عشتروت .
وهكذا أدرك الشفق الآلهة .



للفنان التونسى : المرشاوى

١٨٨ **مصر** ـ قرية حسن فتحى / اسامة خليل . الشباب والأزمة . مجلات لرصيف / السماح عبد الله . جماعة النابى / س . ع . **هولندا** ـ الفن والإيدز / رؤوف مسعد . **سويسرا** ـ دورينمات من القاهرة إلى جنيف / نبيل فرج . **تونس** ـ علم الاجتماع فى الجامعات العربية / على فهمى . **أمريكا** ـ وفاة صانع الموسيقى الصاخبة / إعداد : احمد صليحة . **لبنان** ـ النيل كما يراه برهان علوية / حوار : وليد شميط . **فرنسا** ـ مهرجان لاروشيل السينمائي الدولى العشرين / فوزى سليمان




# قـريـة حسـن فتحـى

ق على ربوة فى صحراء قاحلة بالقرب من واحة باريس بالوادى الجديد ترسل الشمس أشعتها الحارقة على نبتة من طين ولم تفلح الشمس منذ عام ١٩٦٣ أن تهلك هذه النبتة أو تدمرها .

عمل إعجازى صممه وأشرف على جزء من تنفيذه الفنان المهندس « حسن فتحى » مصمم قرية باريس الجديدة بالوادى الجديد ..

الطين منذ ما يقرب من الثلاثين عاماً يقف ثابتاً لا ظل هناك إلا ظل الحوائط التى شيدت تستظل بها « الطريشة » السامة والثعابين والعقارب . شقوق الجدران تزحف كزحف الثعابين فى المكان .. السوق والمدرسة غير مسقوفة وطوب المبانى تحول إلى عشش للزواحف ...

المدرسة التى صممها حسن فتحى تصير فى فترة من الزمان ، منفى لبعض المعتقلين ، مازالت آثاره باقية حتى الآن ، نوافذ وضعت بشكل عشوائى وابواب تشوه هذا الشكل المعمارى الجميل .

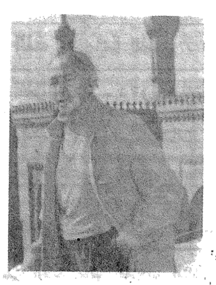
صرح معمارى بلا تشجير ولا خضرة
بلا أسقف وبلا ماء ولا كهرباء
باختصار بلا حياة .

الرائى لموقع القرية من بعيد يتخيل انه مقدم على مبنى أسطورى تأخذك الرهبة . فلا تستطيع الأقتراب منه او الدخول فى متاهاته .

المركز الدولى للابداع الفنى
( قرية حسن فتحى بواحة باريس )
من هنا تبدأ القصة :

ضمن الاحلام القومية الكبرى كلف المهندس حسن فتحى من قبل هيئة تعمير الصحارى عام ١٩٦٣ بتصميم قرية للمزارعين بالوادى الجديد ( الذى حلمنا انه سيكون واديا موازيا لوادى النيل ) واحتوى التصميم على :

أ ــ المساكن الادارية لرئيس القرية



حسن فتحى

والطبيب والاخصائى الاجتماعى ( لا حظوا تقسيم فكرة القادة أولاً .. وهذا هو الجزء الوحيد الذى تم تسقيفه وهو شبه مكتمل ماعدا الابواب والشبابيك )

ب ــ مساكن للمزارعين
جـ ــ سوق تجارى
د ــ مدرسة
هـ ــ دار للثقافة
و ــ مسجد
ى ــ محطة أتوبيس

فى عام ١٩٦٥ أى بعد عامين من البدء فى تنفيذ المشروع تم أيقاف استكماله لتقلص الاعتمادات المالية المخصصة لتعمير الصحارى

وكل ما تم تنفيذه من المشروع هو :
عدد ٢ سكن ادارى فقط
استكمال نصف السوق التجارى
المدرسة
محطة الأتوبيس .

ومنذ عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٨٥ جمد العمل بالمشروع عشرين عاماً كاملة .. سلمت بعدها المبانى القائمة إلى محافظة الوادى ... عشرون عاماً والمبانى تتبع هيئة تعمير الصحارى ولا شىء ..

وماذا فعلت محافظة الوادى الجديد ..؟

فى عام ١٩٨٨ قامت مديرية الثقافة بالوادى الجديد وبناء على توجيهات الفنان فاروق حسنى وزير الثقافة بطلب تخصيص هذه المبانى لجهاز الثقافة للاستفادة منه فى مشروع ثقافى اصطلح على تسميته بعد ذلك ( بمشروع المركز العالمى للابداع الفنى )

فماذا تم منذ عام ١٩٨٨ حتى الآن ١٩٩٢ فى نفس العام تم تكليف الدكتور محمد طه

# الاشارات والتنبيهات

حسين بوضع دراسة شاملة لهذا المشروع ومقترحاته بشان استكمال المبانى وتجهيزها واعدادها للبدء فى استخدامها كمركز للابداع ولم تسفر هذه الدراسات والمقترحات عن شىء .

فى عام ١٩٨٩ قام الأستاذ حسين مهران رئيس الهيئة العامة لقصور الثقافة وبصحبته لجنة من الصحفيين والكتاب وأوصوا بنفس التوصيات ، ولكن لم يحدث اى تقدم نحو تنفيذ المشروع .

فى عام ١٩٩٠ قام الفنان فاروق حسنى وزير الثقافة بزيارة للوادى الجديد وصرح فى حينها بسرعة انجاز هذا المشروع واعتماد الميزانية اللازمة لذلك .

فى عام ١٩٩١ قامت لجنة تطوعيه لعدد من الكتاب والفنانين بزيارة للموقع كان منهم المذيع عبد الرحمن على ومعه وفد من البرامج الثقافية من القناةالأولى وبقية الاعضاء : فتحى عبد الله ، ومحمد أبو دومة وسعيد المسيرى ونادية البنهاوى وكاتب هذه السطور ، وبعد عودة هذه اللجنة اجتمعت بالفنان وزير الثقافة وقدمت توصيتها ورؤيتها لتحويل هذا المشروع إلى مركز دولى للابداع الفنى .

فى يناير عام ١٩٩٢ وعلى اثر هذا الاجتماع والمقترحات المقدمة ، وبناء على تصور صياغة شبه كاملة للمشروع تقدم بها المستشار الفنى للوزير/سمير غريب اصدر الوزير قراره رقم ٦ لسنة ١٩٩٢ بتشكيل لجنة لمتابعة تنفيذ المشروع وشكلت هذه اللجنة من كل من :

(١) حسين مهران رئيس الهيئة العامة لقصور الثقافة رئيساً

وعضوية كل من :

(٢) سمير غريب المستشار الفنى للوزير

(٣) محمد زكى حواس رئيس لجنة العمارة بالمجلس الاعلى للثقافة

(٤) محمد غنيم وكيل وزارة الثقافة للعلاقات الخارجية .

(٥) عاطف منصف وكيل الوزارة للشئون المالية والادارية

(٦) نبيل عبد الحميد وكيل وزارة الثقافة

(٧) ابراهيم خليل مدير مديرية الثقافة بالوادى الجديد

(٨) أسامة خليل مسئول المتابعة باللجنة ..

وعقب صدور هذا القرار .. قام عدد من اعضاء اللجنة برئاسة الدكتور محمد زكى حواس بزيارة للموقع وتم تصويره وعمل الرفع الهندسى اللازم له ، وتحديد العيوب الفنية والانشائية لدراسة كيفية علاجها ، وتحديد اماكن توصيل التيار الكهربائى ، والامداد بالمياه وامكانيات الصرف .. ثم التصوير لحماية المشروع من زحف النمو العمرانى الشمالى لواحة باريس ..

ولكن كيف كان تصور الفنان الوزير فاروق حسنى وكل من زار القرية من المبدعين والفنانين لتحويلها كمركز دولى للابداع ؟

كانت الإجابة هى : يتوافر .. ما يحتاجه المبدع او الفنان لممارسة فنه أو إبداعه ، فى هذا المكان الهادىء ؟

مكان لائق للاقامة ... يتوافر فيه كل سبل المعيشة بلا تعقيدات ، ولا أسباب تصرفه عن فنه او إبداعه

والتصميم الذى انجزه حسن فتحى فى المبنى الادارى والسوق ، والمدرسة ، يتيح مثل هذه الإمكانية

فكثير من الأماكن المقسمة ، يمكن تحويلها إلى غرف للفنانين بها كل سبل المعيشة .. ، وفى المقابل فإن هناك ايضا الأماكن التى يستطيع فيها كل فنان ان يمارس ابداعه منفرداً ..

لم ينس حسن فتحى هذا الشكل الاساسى للقرية فى نهاية السوق التجارى باقامة مكان يصلح لتقديم المشروبات والماكل بشكل جماعى يلتقى فيه المبدعون ، حتى المخازن لم ينس أن يضعها فى تصميمه .. كذلك المسرح الضخم الذى يقبع امامه فراغ كفيل بأن يتحمل مئات المشاهدين والذى يمكن استغلاله كسينما ايضاً ..

هناك مساحات من المبنى تصلح كمكتبة ثقافية وموسيقية ضخمة ..

بل ان منافذ بيع انتاج المبدعين موجودة بالفعل فى السوق القائم هناك ..

ان بئر المياه التى تبعد مئات الأمتار عن موقع القرية لكفيلة بتشجير حوالى ٢٠ فدانا حول موقع القرية نفسها

هاهى الفكرة واضحة جلية .. ولكن تظل النبتة الطينية فكرة فى ذهن الفنان فاروق حسنى وذهن الفنانين والمبدعين المصريين حتى تتحول إلى حقيقة ..

فما هو الباقى إذاً .. بتخصيص هذه الارض وهذه القرية لوزارة الثقافة ..

البدء فى وضع تصور فنى وعملى بالتكلفة الاجمالية موجود من قبل . ومحمد زكى حواس رئيس لجنة العمارة بوزارة الثقافة ..

فما الذى تسعى اليه اللجنة الآن .. ؟

لابد من أدراج المشروع ضمن الخطة الموضوعة من قبل مجلس الوزراء لتنفيذ المشروعات القومية ..

ووضع التكلفة الأجمالية وتكليف الجهات المختصة بالبدا في التنفيذ ( المرافق - استكمال المنشآت - الرصف - التليفون التشجير ) وضع كل هذه الأمور موضع التنفيذ الفعلى فهل يطمع المبدعون والفنانون المصريون في استجابة سريعة من السيد رئيس الوزراء .. لكى لا تظل نبتة حسن فتحى بالوادى الجديد رهينة للشمس الحارقة والطريشة السامة والثعابين ؟■

اسامة خليل

## الشباب والأزمة

فمنذ عصر محمد على والمجتمع المصرى بهيئاته الاجتماعية المتعددة والتى أخذت أشكالا مختلفة من جمعيات وأحزاب سرية أو علنية أو جماعات ضغط محدودة التأثير تطالب ببناء مجتمع مدنى . وأهم ما يميز المجتمع المدنى هو تعدد المؤسسات وفاعليتها المشتركة . حيث تعمل كل مؤسسة بقانونها الخاص المنفصل والتى تساهم بالنتيجة مع كافة المؤسسات في تشكيل مفهوم الدولة الحديثة . لكن المشاريع النهضوية في مصر دائما لم تكتمل ، وتحدث حالة تشويه كبيرة ، وخاصة أن هذه المشاريع لم تُحدث تراكما نوعياً . من خلال هذا المنظور يقدم الشاعر «فاروق جويدة» كدارس للاقتصاد وصحفيً أهم ملامح هذه الأزمة من خلال أهم فئات المجتمع - الشباب - في كتاب «شباب في الزمن الخطأ» معلناً وراجعاً بالأزمة إلى نكسة ٦٧ ومحللا دور المؤسسات أو دور غيابها إن شئت . فيقول إنه برغم وجود الأحزاب المختلفة في مصر فإن هذه الأحزاب ما هى إلا جرائد ومقرات لا تمثل أى طبقة من طبقات المجتمع



فاروق جويدة

وبالتالى فهى فئوية نخبوية تجمعها المصالح الشخصية ولا تطرح برنامجاً متكاملاً وان اتفقت جميعاً على أن تكون ذا نزعة إصلاحية نقدم بعض الخدمات . وقد فشلت هذه الأحزاب جميعاً في التعامل مع الشارع المصرى . لأنها ليست اختياراً شعبياً فقد فرضتها السلطة بقرار تمشيا مع السياسة الدولية - وقد أدى غياب المنظمات السياسية الجادة عن الشارع إلى وجود شباب لا مبال وغير منتم وقد ساعد على ذلك سيطرة النموذج الأمريكى الاستهلاكى على بعض قطاعات الدولة وكذلك حضور النموذج النفطى بمفاهيمه وقيمه البدوية . وأمام هذا التشوه والاضطراب ظهر العنف الفردى وعنف الدولة المضاد إلى ظهور تيارات تؤمن بالعنف سواء تحت شكل دينى أو تحت شكل

خروج اجتماعى . هذا بخصوص المؤسسات السياسية أما المؤسسات التعليمية فالخطط والبرامج تكاد تكون مفصولة عن تكوين هذا الشعب . فمع ثورة يوليو وصعود الطبقة المتوسطة تعلم ابناؤها وبعد أن أُزيحت أصبح تعليم هذه الطبقة عبئا على الدولة ، فهم لا يحتاجون إلى هذه الكثرة في المشاريع الحديثة وهى في أغلبها استهلاكية استثمارية لا تراعى التركيبة الاجتماعية ولا اختلال سلم القيم . هنا تم تفريغ المؤسسات التعليمية من دورها . وانحصر التعليم في التلقين والحفظ دون الابتكار والابداع وأصبحت الجامعات المصرية عبارة عن كتاتيب صغيرة .

أما المؤسسات الثقافية فهى متعددة ومختلفة التوجهات ، فهناك اجنحة يمينية لها منابرها وكتابها وبعض القطاعات الثقافية المتخصصة . وأخرى يسارية كذلك . أما الدولة فليس لها توجه عام وكأنها فقدت المشروع الاجتماعى فاصبح المشروع الثقافى مختلطاً دون تحاور أو جدل حيّ يعكس ليبرالية الدولة وإنما تجمع متنافر وكأنهم في جزر معزولة هذا إلى جانب تخبط المثقفين وانتهازيتهم الواضحة فهم تارة مع الاتحاد الاشتراكى والتنظيم الطليعى وتارة مع الانفتاح وحزب مصر وتارة مع النفط والمد الاسلامى وتارة علمانيون ليبراليون مع النظام العالمى الجديد . أما الهامش الضيق

الذى يخلقه مثقفون جادون فهو قليل التأثير وإلا أين تأثير جمال حمدان * أو غيره من النابهين المصريين ..؟!

أما الإعلام فقد أصبح له أهمية كبيرة ليس فقط بفضل شبكة الاتصالات الرهيبة ولا ثورة المعلومات وظهور الكومبيوتر وإنما لانحيازه داخل دائرة الصراع الدولى . كل هذا والإعلام المصرى مازال دوره محدوداً اقليمياً وعربياً ودوليا ، فاقليميا يقوم بعمليات غسيل مخ مستمرة من تسطيحه للاشياء وعدم رؤيتها بعمق مراعيا بعض المصالح القريبة على مصداقيته عن الفرد أما عربياً فقد تراجع وتم شراء بعض الاعلاميين المصريين لتأدية أدوار رخيصة لصالح هذه الدولة أو تلك مما قلل من مصداقيتهم لدى المتابع العربى .

أما دولياً فما زلنا تابعين للاعلام الغربى فالغرب يمتلك المعلومات ويمتلك كيفية استغلالها . وحرب الخليج الأخيرة مثال على ذلك .

تحية للكاتب وللشاعر الرقيق «فاروق جويده» لمتابعته الذكية لفئات المجتمع المصرى ومؤسساته وكشف دور الكبار من تشويه تلك التركيبة المصرية . ■

---

## مجـــلات الرصـيف

ثلاث مجلات خارج نطاق المؤسسة الثقافية ( الحكومية والمعارضة ) فى مصر ظهرت فى توقيت زمنى يكاد يكون متقاربا .

[الكتابة الأخرى / الفعل الشعرى / الاربعائيون]

وظهور هذه المجلات متزامنة يطرح عددا من القضايا :

* ماهى الدلالات التى تشير إليها هذه الظاهرة ؟

* هل هناك — بالفعل — رؤى فكرية وإبداعية مغايرة لما تطرحه مجلات المؤسسة الحكومية والمعارضة تطرحه هذه المجلات ؟

* هل قدمت هذه المجلات للساحة الثقافية أسماء جديدة تحمل نبضا إبداعيا او فكريا ذا حس مختلف ؟

* هل هذه المجلات مجرد تحقيق لشهوات البعض بحيث يمكننا اعتبارها حالات فردية محضة تسكن ثورتها من خلال عدد او اثنين ، أم ان هناك مايمكن أن تستند على شرعيته من حيث هى تعبير حقيقى عن حاجة ثقافية جماعية ؟

* وإذا كانت كذلك هل هناك مايضمن استمراريتها على المستوى المادى والثقافى ؟

مرجعيا ، تعود ظاهرة إصدار مجلات خارج المؤسسة الثقافية الرسمية إلى نهايات العقد الستينى كرد فعل ثقافى لنكسة ١٩٦٧ وماصاحبها من تغيرات هائلة على مستويات عدة من ابرزها المستوى الثقافى ، فظهرت مجلات جاليرى ٦٨ ، و «سنابل» و «النديم» وغيرها ، وقد ساهمت هذه الإصدارات بمالايدع مجالاً للشك فى خلق جيل شعرى وقصصى كامل اصطلح المثقفون على تسميته بجيل الستينات ، وقد اغلقت هذه المجلات ابوابها فور إحساسها بانها قد قامت بدورها وفق مرحلة سياسية بعينها .

ووفق مرحلة سياسية أخرى مغايرة للمرحلة الأولى ، وبعد انقضاء عقد من الزمان ظهرت مجلات أخرى - كانت هذه المرة خاصة بالشعر فقط — ساهمت هى الاخرى فى خلق جيل شعرى كامل اصطلح المثقفون على تسميته بجيل السبعينات الشعرى ، من ابرز هذه الإصدارات إضاءة ٧٧ ، واصوات وكتابات وقد كانت هذه الفترة / المرحلة من احرج المراحل التى مرت بها المؤسسة الثقافية الرسمية فى مصر ومن اكثرها تخلفا ، حيث لم يكن موجودا على المستوى الرسمى سوى مجلتى «الثقافة» التى كان يرأس تحريرها د. عبد العزيز الدسوقى و «الجديد» لرشاد رشدى ، هاتان المجلتان اللتان ابتعدتا ابتعادا تاما عن النبض الإبداعى الفكرى الحقيقى للشارع المصرى مما ساهم بقدر كبير فى تكوين جماعات عديدة ليس فى القاهرة فحسب بل امتد ذلك إلى معظم اقاليم مصر وطفت على السطح الثقافى ، اتفق على تسميته بمجلات «الماستر» ومن ابرز هذه المجلات «ادب الجماهير فى المنصورة» ، و «اصوات» فى الزقازيق ، و «اقلام» فى سوهاج و «اللقاء» فى أسيوط ، و «اقلام الصحوة» ، و «القصة» فى الاسكندرية و «الاقلام الاسوانية» فى اسوان وغيرها .

توقفت «إضاءة» و «اصوات» ومعظم

مجلات الماستر بعد ان قامت بدورها في تقديم الجيل السبعيني وفرضه على المؤسسة وبعد ان تغيرت المرحلة السياسية .

والآن ، تعود الدورة من جديد ، فبعد انقضاء قرابة العقد من الزمان على ظاهرة المجلات السبعينية ، وفي ظروف سياسية وثقافية مغايرة تظهر هذه المجلات «الثمانينية» .

ومن أبرز الدلالات التى تشير إليها ظاهرة هذه المجلات [الكتابة الاخرى / الفعل الشعرى / الاربعائيون] هى تخلص المشاركين في إصدارها من حالات الكسل والسكون وانتظار مالايجيء ودخولهم إلى حيز الفعل الحركى المفجر للطاقات والباعث — في ذات الوقت — على الإبداع .

هناك دلالة اخرى وهى اكثر اهمية من سابقتها وهى ان مصر بحاجة بالفعل إلى اضعاف اضعاف هذا العدد من المجلات التى تصدرها الدولة لكى تستوعب هذا الكم المرعب من نتاج المبدعين الهائل حيث ان اكثرهم يعانون من مشكلة النشر .

اما عن الرؤى الفكرية والإبداعية المغايرة لمجلات المؤسسة فاننا لانرى ذلك اللهم إلا إذا اعتبرنا ان إجراء حوار مع بائع جوال شبه مثقف هو في حد ذاته رؤية مغايرة ، كما فعلت مجلة «الكتابة الاخرى» في عددها الاخير ونقرا معا إحدى إجاباته

يقول هذا «البائع» : [هنا اولا هاجس مايدفعك لمحاولة فهم قوانين الطبيعة وجمالياتها ولابد لمحاكاتها من شيء يحكم هذا النزوع نحو التفكير الجاد في بناء عقل متطور] أو ان يقول : [هناك اسئلة لن تجاب قط واخرى لن تطرح] واظن — وليس كل الظن إثما — انك ستتردد كثيرا قبل ان تقنع نفسك ان هذه الجمل هي بالفعل التى قالها البائع الجوّال ولم تكتب على لسانه .

اما عن الاسماء الجديدة التى قدمتها هذه المجلات فلا اظن قدمت اسما معينا جديدا ، فجميع الاسماء التى نشرت لها سبق وان قدمت نتاجا في الكثير من المجلات الاخرى ، خاصة مجلة «إبداع» في طورها الاول .

لكن الشيء الإيجابى المحسوب لهذه المجلات هو تاكيدها على بعض اسماء منها «اسامة الديناصور ، وكمال عبد الحميد واحمد يمانى وشادى صلاح ومحمد متولى وسيد فاروق رزق ومحمود قرنى ومحمد السيد اسماعيل وسيد الوكيل في مجلة «الكتابة الاخرى» وجرجس شكرى ورؤوف دويدار ومصطفى عبد العال الطيب وآيات ريان في مجلة «الفعل الشعرى» ومهاب نصر وعلاء خالد وحميدة عبد الله وناصر فرغلى في مجلة «الاربعائيون» .

اما عن القضية الرابعة التى تطرحها هذه الظاهرة فإنه يمكننا ان نعتبر ان مجلتى «الكتابة الاخرى» و «الفعل الشعرى» مجرد تحقيق لشهوات المشرفين عليها في الشهرة والذيوع والتواجد ، فمثلا مجلة «الكتابة الاخرى» في عددها الاول كان مجلس تحريرها يتكون من محرر عام ومحرر تنفيذى ومجلس تحرير ، وفي العدد الثانى تغير مجلس التحرير تماما ولم يبق سوى المحرر العام ، وإذا صدر العدد الثالث سيتغير ايضا هذا المجلس ويبقى وحده المحرر العام ثابتا .

اما مجلة الفعل الشعرى فإن المشرف على تحريرها خصص لنفسه اكثر من ربع صفحات المجلة [٢٢ صفحة من اصل ٨٠] حيث نشر لنفسه إفتتاحية ودراسة مطولة ، وقصيدة طويلة وزينها بلوحات عديدة . هذا غير استثمار المعارك الوهمية واختلاقها كما فعلت «الكتابة الاخرى» عندما استثمرت معركة احمد عبد المعطى حجازى الشهيرة [الصفوة والحرافيش] وبالتالى تفردت مجلة «الاربعائيون» ، من حيث كونها تعبير حقيقى عن حاجة ثقافية جماعية ولعل محليتها — حيث انها تصدر في الاسكندرية — ساعدتها في الاحتكام للقضايا الفكرية الحقيقية وانحيازها للمشكل الفنى اينما كان .

اما فيما يتعلق بالقضية الاخيرة فإننا نرى ان الاعتماد على جمع التبرعات والاشتراكات الوهمية — كما هو الحال مع مجلة « الكتابة الاخرى » . والاقتطاع من القوت الخاص — كما هو الحال مع مجلة « الفعل الشعرى » و « الاربعائيون » لن يكونا بحال من الاحوال ضمانا لاستمرارية اية مجلة ونظن ان البحث عن صيغة اخرى لتمويل هذه المجلات كالإعلانات ، مثلا او تكوين جماعات مساهة بشكل ثقاق نظيف ، هو امر يستحق ان يضعه المشرفون على هذه المجلات على راس قائمة اهتماماتهم .

اما مناقشة ما تضمنته افتتاحيات هذه المجلات فإننا نشير إلى ظاهرتين في هذه الافتتاحيات / البيانات الاولى هتافية جعجاعة سلطوية من قبيل [ لن ننشر لكل من هب ودب ] و [ اننا نملك قوة لا يستهان بها قوة الرفض والتمرد ] و [ سوف نخترق التابو الجنسى والسياسة والدين ] كما جاء في مجلة « الكتابة الاخرى » والثانية رومانسية تنتمى إلى البسيط من الكلام إلى حد السذاجة من قبيل [ كل ثقافة محدودة تسير في طريق الموت ] و [ الثقافة والإبداع

مستمران لأن الحياة مستمرة ] إلى جانب المغالطة التى تجيء من جراء المبالغة مثل [ الشعر فن العربية الأول لا يحظى بمجلة او كتاب على مستوى الوطن العربى كله ] كما جاء فى مجلة « الفعل الشعرى ) .

بقى أن نحيى هذا المجهود الذى يبذله المشرفون على هذه المجلات آملين لهم ان يتخلصوا من شوائب عديدة تشوب إصداراتهم ، ولعل البحث عن هوية خاصة بكل مجلة هو واحد من اهم الأهداف التى عليهم ان يعملوا على تحديده .

نحيى هشام قشطة ومحمود قرني وحاتم عبد العظيم ومحمود الهندى مجلة « الكتابة الأخرى » وامجد ريان وليلى سعيد وعبد العال الطيب وفتحى رءوف واوديب مهنا مجلة « العقل الشعرى » وحميدة عبد الله وعبد العظيم ناجي ومهاب نصر وناصر فرغلى مجلة « الأربعائيون » .

واملنا كبير فى الاستمرارية والتواصل ■

السمّاح عبد الله

## جماعة النابى

فى حول جماعة النابى الفنية ، موقفها ونشأتها وتأثيرها وأسلوبها التشكيلى حصل الفنان التشكيلى محمد عرابى على درجة الماجستير من كلية الفنون الجميلة .

قسم الباحث رسالته إلى ثلاثة أبواب .

- الأسلوب الفنى لجماعة النابى
- فن ما بعد التأثيرية وتحطيم الرؤية التقليدية للفن الأوربى
- منابع الرؤية الفنية لجماعة النابى

ومن ابرز ما خرج به الباحث هو تأثير الفنون الشرقية على هذه الجماعة ، فقد كانت الفنون الشرقية بما فيها من أساليب فنية مغايرة لتقاليد الفن الغربى هى الملاذ لتلك الروح الباحثة عن التجديد والمغامرة والتى ميزت فنانى ما بعد التأثيرية ويكمن تأثير هذه الفنون الشرقية على هؤلاء الفنانين فى استخدامهم للون المسطح والخط الذى يحدد المساحة اللونية وقد تحقق هذا المفهوم بشكل واضح عند جوجان .

ولم يقتصر تأثير الفنون الشرقية على هذا الحد فحسب بل كان هناك توجه من قبل بعض الفنانين إلى استلهام الروح الشرقية بكل ما تتسم به من طبيعة روحانيه شفافة

وعن تحول فنانى جماعة النابى عن مطابقة الواقع والبحث عن معادل فنى لها أوضح الباحث ان كلا من كونستابل وديلاكروا قد تحرر اللون على ايديهما من المفهوم الكلاسيكى ، فلم يعد مجرد صبغة تكسى بها الأجساد كما كان عند دافيد ، فقد اهتما بلغة الألوان اكثر من لغة الضوء والظل ، وبذا أصبح للون دوره المهم كوسيلة من وسائل التعبير ، وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة النقل عن الطبيعة ظلت راسخة فى أذهان الفنانين إلى ان يأتى دور إدوارد مانيه ، ويضيف إضافة جديدة تكمن فى أن أسلوبه قد تضمن شيئا من التحول عن فكرة محاكاة البعد الثالث للطبيعة إذ إنه استخدم الألوان فى صورة مساحات مسطحة تقريبا .

وعن تأثير جماعة النابى على الفن الوحشى والتجريدى أوضح المؤلف أن جماعة النابى قد ساهمت بقدر كبير فى التأثير على فن جماعة الوحشيين ، إن كل المصورين الذين ساهموا فى نشأة الاتجاه الوحشى من ماتيس إلى ديران ومن فلامنك إلى فريز ، يدينون فى الحقيقة بتكوينهم الفنى لرواد المدرسة التأثيرية ويدينون كذلك للإسهامات الفنية التى ابتكرها مانيه وفان جوخ وسوراه وسيزان ويونارد كما يدينون ايضا لجماعة النابى وجوجان .

والمعروف أن جماعة النابى هى جماعة فنية نشأت فى نهايات القرن الماضى اشترك فى تكوينها مجموعة من الفنانين الشباب فى أوربا ومن أبرز فنانيها إميل برنارد وجوجان وبول سيروزيه ، بول رانسون وموريس دنيس وغيرهم .



وقد صاغ موريس دنيس الموقف الجمالى والفكرى لجماعة النابى فى العبارات الآتية :

( ١ ) إن رسومنا توحى ولا تعرف ، إنها لا تحدد مطلقا إنها تضعنا فى عالم اللامحدود الغامض

( ٢ ) إنها ترتكز على مفهوم جمالى و « تزيينى محض » وعلى مبادىء تقنية جديدة فى اللون والموضوع .

( ٣ ) إن غاية الفن هى جعل الطبيعة مثالية عن طريق إدخالها ضمن إطار رياضى صوفى

( ٤ ) إننا نجعل الحدس فى المقدمة مهما خالف الواقع والطبيعه وأصول التصوير كقواعد التضاد والشك اللونية إلا اننا نعتمد على ما هية اللون فى التعبير عن العواطف الراقية التى ننظر إلى الموضوع من خلالها .

ولعل الرمزية والتجريد كانتا من اهم سمات هذه الجماعة الفنية .

س . ع

## هولندا



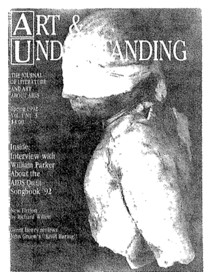
## الفن والايدز

« ان البثور الحمراء فى البشرة البيضاء الشاحبة لفتاة الجيشا تعلن بوضوح انها مصابة بمرض الايدز »

بهذه العبارة يفتتح المقال الخاص عن «الفن الايدزى» تعريفه بجولة التضامن التى يقوم بها الفنانون المعاصرون فى تضامنهم ضد الايدز واللوحة المصاحبة للمقال هى جزء من لوحة ضخمة للفنان اليابانى المعاصر ما سيمى تيراوكا التى يساهم بها فى الحملة ضد الايدز

لكنه ليس وحده فى هذه المعركة ، بل ان العديد من المراكز والمعارض والمتاحف تساهم فى هذه الحملة بأن تخصص بعض أجنحتها وأروقتها لعرض اللوحات المناهضة ، أو تلك التى تقربّ للجمهور أبعاد هذا المرض الخطير .

فهناك مثلاً مركز الفن المعاصر فى «سياتيل» . واشنطن ومعرض الفن المعاصر فى مونتريال ـ كندا ، وجاليرى الفنون فى جامعة انديانا ـ انديانا «وجراى ارث» فى جامعة نيويورك ومراكز أخرى فى مدن امريكية وكندية .




بل أن هناك مجلات بدأت فى الظهور .. مجلات تعنى أساساً بالفن ، والايدز مثل مجلة «الفن ، والتفهم» Art & Understanding ونجد فى الصفحة الثانية هدف المجلة «مجلة فصلية للأدب والفن حول الايدز وتعلن ان هناك اكثر من ربع مليون قارىء لها فى ارجاء العالم ، وينتشر مستشاروها من الولايات المتحدة ، إلى المانيا ، واليابان واسبانيا ، وانجلترا وفرنسا واليونان وقبرص والبرازيل والنرويج وامريكا الوسطى وايطاليا وغيرها ، وتعلن المجلة«ان جزءاً من تمويلها يأتى من مجلس الفنون فى ولاية نيويورك»

والحكاية ليست موضة أو صرعة أوربية للتكسب او الشهرة ، أو لكليهما .. فالموضوع أخطر من ذلك بكثير .

والإنسان العادى .. اقصد الإنسان الذى لم يتعرض لمرض الايدز ، ولا يعرف احداً قد اصيب به ، حاله حال الجاهل السعيد الذى لا يعرف انه يسير فوق حقل ألغام ، لكن ما إن يجد نفسه ـ بالصدفة ـ انه يعيش فى عالم ، يخترقه وباء الايدز بسرعة ، حتى يكتشف ان ذلك المرض الذى كان يظنه عقابا وقصاصاً لمن غرقوا فى الجنس أو من اسرفوا فى انتهاب الملذات ، وذلك المرض يأتى حتى

إلى من التزموا العفة الجنسية ، وان اسبابه كثيرة ، يتم اكتشافها بسرعة ومن اهمها ، عمليات نقل الدم وخاصة فى العالم الثالث ، حيث يكون اولئك الذين يقدمون دمهم ، وغالبا ما يبيعونه ، من المصابين او الحاملين لفيروس الايدز .. بالإضافة الى التوتر العصبى ، واسباب وراثية اخرى لا مجال لشرحها هنا ..

لكن لأن الناس فى الشمال .. اى فى أوربا ، يفضلون أن يواجهوا ذنوبهم وان يعترفوا بها.. يفضلون كذلك تسليط الضوء على ما يهدد حياتهم وامنهم ، لكى يستطيعوا مواجهته ، ومحاربته ، وبالتالى محاصرته والقضاء عليه ..

من هنا جاءت مجموعة المؤتمرات العالمية المتلاحقة المتعلقة بالايدز وبكل ما يتعلق به . ومن اللافت للنظر .. أن مؤتمرات كهذه تجد اهتماماً مكثفاً من وسائل الاعلام المرئية والمقروءة ، ويلهث وراء انبائها الصحافيون ووكالات الانباء لأنها مؤتمرات مفتوحة ، تناقش اكبر خطر يتهدد العالم الحديث منذ الطاعون الاسود فى العصور الوسطى .

الاحصائيات من المصادر الموثوق بها (مثل منظمة الصحة العالمية) مخيفة ، والأكثر إثارة للرعب نصيب افريقيا منها (٦٩ بالمائة من مجمل العدد المتوقع لاصابته بالايدز فى أواسط عام ١٩٩٢) بينما نصيب أوربا ستة بالمائة والولايات المتحدة ستة عشر بالمائة والتقدير الاجمالى ما بين عشرة واثنى عشر مليونا سوف يصابون بالايدز قبل نهاية هذا العام

الاكاديميون والأطباء يصفونه بالوباء لأنهم حتى الآن لم يجدوا له علاجاً ناجعاً . لكن الخطر يتهدد الجميع .. لذا بدأ الجميع فى الاتحاد فى مواجهته :

الدولة ، المؤسسات الدينية ، المنظمات .. والفنانون ، خاصة .

ونجد أن كبارهم ومشهوريهم مثل «مايكل جاكسون» يقوم بجولة فى العالم من اجل صالح الأطفال الافارقة الذين يتعرضون اكثر من غيرهم من أطفال العالم للاصابة بالمرض لأسباب كثيرة أهمها الفقر والتخلف وانعدام الوقاية الصحية ، وهم بالطبع يصابون بالمرض فى الاغلب وهم فى ارحام امهاتهم اللاتى يكن حاملات لفيروس الايدز قبل الحمل وخلاله .

والمثير للدهشة ــ ثانياً . انه برغم صحة كل ما يقال عن الفردية الغربية ، ونمط الحياة الأنانى واللا مبالى ، فإننا نجد فى ساعة الأزمات .. نمطاً مختلفاً لهذه الشخصية ، او فلنقل سلوكاً مغايراً ، إنهم يقودون مظاهرات ضد الحرب .. انهم يتظاهرون ضد التفرقة العنصرية فى افريقيا ، انهم يطالبون بالحرية للدلاى لاما فى التبت ، ويوقدون الشموع يوميا لذكرى اولئك الأفراد القلائل الذين تم خطفهم واحتجازهم فى لبنان ، يتبرعون لكوارث فى بنجلادش والمجاعات فى افريقيا .. الخ .

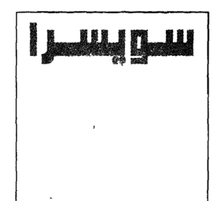
ولسنا هنا بصدد «التغنى» بهذا النمط من السلوك .. لكنا .. نندهش ، للمرة الثالثة حينما يتجاهل الأثرياء والفنانون فى بلادنا التزاماتهم الانسانية ، والتى ليست حتى على هامش اهتماماتهم العاجلة والمختلفة فى الكسب والشهرة .

فى ذلك المؤتمر العالمى للايدز والذى عقد فى «امستردام» فى الفترة ما بين ١٩ إلى ٢٤ ابريل ، تكشف العديد من الحقائق . بعضها مثير للفزع (مثل حقيقة أرقام المصابين فى افريقيا) وبعضها مثير للالم (مثل انه لا يوجد علاج ناجع) .. وبعضها مثير للاحباط مثل أنه لا توجد فى عموم البلاد العربية سوى منظمة واحدة ، غير حكومية ، أخذت على عاتقها الدعاية ضد الايدز .. انها منظمة مغربية اسستها سيدة مغربية ، طبيبة اسمها «حكيمة حمبيش»

فى هذا المؤتمر الذى حضره ممثلو اكثر من مائة دولة ومنظمة ، واشترك فيه حوالى عشرة آلاف شخص ما بين عالم وطبيب وباحث (وحتى من المصابين بالايدز ليدلوا بشهادتهم ) .. ومنظمات لحقوق الإنسان ، (حيث تقوم هذه المنظمات بشن معركة ضد الدول والهيئات التى لا تسمح لمرضى الايدز بحق العمل او السفر) .. فى هذا المؤتمر ، كانت الوثائق ، والشهادات متاحة للجميع ، ومجاناً ..

هنا لا يملك المرء إلاَّ ان ينحنى احتراماً للفهم الصحيح لما يسمى بعصر تدفق المعلومات (وليس حجبها) .. لعصر يتميز بالشجاعة فى مواجهة الخطر (على الاقل فى جزء محدد من الكرة الأرضية) .. ولنزول الفنان الغربى الى الشارع متنازلا هذه المرة عن الكسب ــ لكى يساهم مثل غيره فى معركة مصير .■

**رؤوف مسعد**




## دورينمات من القاهرة إلى جنيف

ق تحتفل الجمعية الثقافية السويسرية بالقاهرة فى منتصف نوفمبر القادم ، بالذكرى الثانية على رحيل الكاتب السويسرى فريدريش دورينمات ( ١٩٢١ - ١٩٩٠ ) ، بإقامة مهرجان مسرحى فى دار الأوبرا المصرية ، تعرض فيه من مسرحياته : « زيارة السيدة العجوز » و « هرقل فى الزريبة » وبعد ذلك ينتقل الاحتفال إلى جنيف .

ودورينمات من الأسماء المعروفة فى وطننا العربى ، كما هو معروف فى أنحاء العالم ، بفضل كتابات النقاد عنه ، وترجمة أعماله إلى كل اللغات تقريبا ، وتقديمها على المسارح ، ونقلها إلى السينما .

زار مصر فى نوفمبر ١٩٨٥ بدعوة من الهيئة العامة للاستعلامات وأثناء هذه الزيارة التقى دورينمات بعدد من الكتاب والمثقفين فى جريدة « الأهرام » كان فى مقدمتهم توفيق الحكيم ولويس عوض ويوسف أدريس كما التقى بأساتذة وطلبة وطالبات كلية الآداب جامعة القاهرة وأخيرا عقدت معه ندوة عامة فى شيراتون الجزيرة ، تحاور فيها مع الجمهور العريض .

فى هذه اللقاءات تحدث دورينمات عن العصر الراهن . وذكر انه يرى العالم ، مثلما يراه السجين المقيد فى زنزانة ، من خلف القضبان وأبدى مخاوفه من المخاطر الكامنة التى يتعرض لها هذا العالم الملىء بالاكتشافات العلمية والتكنولوجية ، قائلا اننا نعيش فى مصنع بارود لا يمنع فيه التدخين ، بما يعنى أن هذا العالم يقف على فوهة بركان ، مهدد فى كل لحظة بالانفجار وستحيق به كارثة الدمار لا محالة ، لأن الخطا الناتج عن تكدسه بالأسلحة وارد بقوة ينتظر فقط الفرصة القادمة .

ومع أن دورينمات لم يتطرق للحديث عن أدبه ، فإنه لم يبتعد ، بما طرحه ، عن مضمون هذا الأدب ، إيمانا منه بأن الكاتب الذى يبنى عالما ليس بحاجة إلى تفسيره ، من جهة ، ولكى لا يغلق الباب من جهة ثانية ، أمام التفاسير المتعددة التى يحتملها إبداع رفيع ، له بعده الفلسفى الظاهر .

ولعل أهم هذه التفاسير تلك التى تنسب دورينمات خطأ إلى مدرسة اللا معقول أو العبث ، رغم خلو أدبه من المقومات الفكرية والفنية لهذه المدرسة ، مثل انعدام التواصل أو التفاهم بين البشر ، وتقديم الشكل على المضمون .. إلخ .

وربما يكون دورينمات ، باحتفاله



فيردريش ديرنمات

# الاشارات والتنبيهات

بالعلاقات الاجتماعية ، وبالبعد التاريخى وبرسالة الأدب فى النقد والحض والاستفزاز ، اقرب إلى المسرح الملحمى الحديث ، مسرح بريخت . كما أن الصدف والاقدار وخلق الأسطورة ، فى مسرحه ، يجعله اقرب فى بنيته إلى التراجيديا اليونانية ايضا .

وفى حديث أجرى معه حول فنه نفى دورينمات نفيا قاطعا فكرة العبث أو اللا معقول فى مسرحه ، لأنها على حد تعبيره - « عديمة الجدوى » ، بينما الفن عنده يمثل درجة من درجات الوعى .

ووعى دورينمات يتجلى فى رؤية تتجاوز مجرد اللاتفاهم بين البشر ، وتبدو اقل تشاؤما من تشاؤم اللامعقول والعبث ، واكثر عمقا فى سخريتها من أختلاط الوهم بالحقيقة ، أو الجد بالهزل . تصور التناقض فى الحياة أو فى الكون كماساة أو محنة يروح ضحيتها الانسان والعالم .

وتحت تأثير هذا التناقض الذى تستشعره شخصيات دورينمات ، أو تجد نفسها فيه فى مواقف حرجة ، تعمل على تغيير نفوسها كافراد ، أو على تطوير ذاتها باتجاه التلاؤم مع الوسط المحيط بها ، الذى يتسم بالاختلال ، وغياب العدل والحرية ، وهبوط المستوى الأخلاقى ، وسطوة المال والبشر ، والجنون احيانا ..

ذلك ان الفن فى تقديره ، مثله مثل الضمير الإنسانى ، هو المنوط بإنقاذ العالم من كل هذا الجحيم ، وتقديم صورة مثالية لما ينبغى أن يكون عليه من سلام ، دون الوقوع فى الدعاية أو المباشرة .

وتشغل قضية السلام جانبا واضحا من اهتمام دورينمات بقضايا العصر . وعن الصراع العربى - الاسرائيلى اكد فى كتاب له عن اسرائيل أن حرية اليهود لا يمكن ان تتحقق دون أن تتحقق حرية العرب . ولهذا نادى بإقامة دولتين . دولة للفلسطينيين ، ودولة لليهود ، وذلك قبل أن تحدد منظمة التحرير حدود الدولة الفلسطينية بالضفة والقطاع .

ولمن يريد أن يتعرف على افكار دورينمات فى الأدب والفن هناك ثلاثة كتب نقدية له هى : « قضايا مسرحية » ، « فن العبث المسرحى » ، « قضايا الفن الواقعى »

وهذه الكتب للأسف لم تترجم إلى العربية .

حصل دورينمات فى حياته على عدة جوائز عالمية ، ليس بينها جائزة نوبل التى رشح لها عدة مرات ، وكان يستحقها عن جدارة وكان تعليق دورينمات على هذه الجائزة بانها غدت كالعملة التى تنخفض قيمتها دائما . ومن الافضل للمرء أن يسال بخصوصها مَنْ من الكتّاب لم يحصل عليها ، بدلا من ان يسأل من منهم حصل عليها ؟

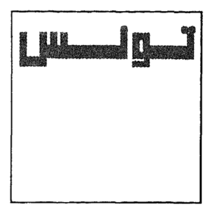
ومن الجوائز التى حصل عليها دورينمات جائزة بوخنر ١٩٨٦ ، وقبلها حصل فى ١٩٦٩ على جائزة مدينة برن ، ولكنه تنازل عن قيمتها (الـ ١٥ الف فرنك سويسرى ) لثلاثة من شباب الكتاب السويسريين ، راى أنهم أكثر منه حاجة إلى قيمتها المادية . كما حصل قبلها ، سنة ١٩٥٩ ، من مدينة مانهايم ، على جائزة شيللر .

وإلى جانب اعماله المسرحية والقصصية والروائية وتمثيلياته الإذاعية ومقالاته العديدة ، كتب دورينمات « سيرة » هذه الأعمال ، لا سيرته الشخصية !

ومارس فى بداية حياته الرسم الكاريكاتيرى . واغرم برسم زوجته الأولى لوتى جايسلر التى احبها إلى درجة العبادة . وظل إلى آخر حياته يضع الرسوم التوضيحية لإنتاجه .

وقبل رحيله بسنوات قليلة جمع رسومه فى كتاب رقمت نسخه من ١ إلى ٢٥٠ ■

**نبيل فرج**




# علم الاجتماع في الجامعات العربية

قد درجت «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» ومقرها تونس العاصمة ، على أن تُضمن انشطتها العلمية الدورية ، تنظيم ملتقى علمي سنوى يعقد في صيف كل عام ، يضم عددا من أساتذة علم الاجتماع العرب وعددا من الباحثين العرب الشبان في ميادين علم الاجتماع . ممن يقومون باعداد رسائل ماجستير او دكتوراه او مشروعات بحثية اخرى .

وتتوخى الجمعية في عقد هذا الملتقى ، إتاحة فرصة اللقاء والحوار العلمي بين جيلين على الاقل من الباحثين الاكاديميين العرب في علم الاجتماع ، في مناخ حر من التبادل المعرفي والثقافي ، بما يتيح تواصلا جاداً بين اجيال المشتغلين العرب في علم الاجتماع من ناحية ، وايضا التعرف على ابرز الاتجاهات والجهود العلمية في مختلف الاقطار العربية من ناحية ثانية ، وتبادل الخبرات ، وبالاخص ذات الطابع المنهجي بين الباحثين العرب ، هذا من ناحية ثالثة .

ولقد عقدت الجمعية حتى الآن أربعة ملتقيات ، كان الاول والثاني منها بالمغرب في أغاديز «وأصيلة» على التوالي ، اما الثالث وهذا الرابع والأخير ، فقد عقدا بتونس في «صفاقس » جنوب تونس العاصمة على التوالي أيضا .

ويمكن التقرير بأن هذه الملتقيات الأربعة السنوية ، قد نجحت ـ إلى حد كبير — في تحقيق الأهداف المنتظرة منها ، من حيث إحداث الاحتكاك والتفاعل والحوار والتواصل ، بين أجيال الأكاديميين العرب المشتغلين بعلم الاجتماع من جهة ، وايضا إجراء حوار خصب بين هؤلاء الاكاديميين في اقطار عربية مختلفة بالمشرق وبالمغرب على السواء .

ويأتي هذا الملتقى الرابع والذى عقد في النصف الثاني من شهر يوليو ١٩٩٢ جنوب تونس العاصمة ، ليلقى أضواء إضافية على الاختلافات بين الاتجاهات في تدريس علم الاجتماع بالجامعات العربية وبخاصة بين اقطار المشرق العربي وأقطار المغرب العربي ، وانعكاسات ذلك على نوعية ومنهجية ومستويات البحث الاجتماعي العلمي في الاقطار العربية .

وفي هذا الملتقى الذى نعرض بإيجاز ـ لانشطته العلمية – فقد شهده في جانب الاساتذة : السيد ياسين (مصرى ـ أمين عام منتدى الفكر العربي بعمان بالأردن ، محمد حافظ دياب (مصرى ـ أستاذ معار بإحدى الجامعات الليبية) ، مصطفى التير ( ليبيا ) ، الطاهر لبيب وعبد القادر الزغل (تونس) ، دارم البصّام (عراقي يقيم في تونس ) ، وعزيز العظمة (سورى ، يعمل استاذا بجامعة اكستر بانجلترا) .

وكاتب هذه السطور .

كما شهده ثلاثة عشر باحثا عربيا شابا ، أربعة من لبنان ، واثنان من مصر ، واثنان من ليبيا ، وثلاثة من تونس ، واثنان من المغرب .

وقد عقدت لمناقشة المشروعات البحثية للشبان ثلاث عشرة جلسة علمية ، شارك في المناقشات كافة الباحثين الشبان والأساتذة ، وذلك بعد توزيع نسخ كاملة من هذه المشروعات البحثية .

كما خصصت جلستان علميتان لإجراء حوارات علمية رصينة ، حول المناهج في علم الاجتماع بالعالم العربي ، ومدى تمايزها او وجوب تمايزها عن تلك المستقرة في العالم الغربي المتقدم صناعيا بخاصة .

كما جرت العديد من المناقشات العلمية والثقافية الحرة ، خارج الجلسات العلمية ، اتسمت بالجدية وبآداب الحوار العلمي وبالرصانة .

أتفق في جلسة إجرائية تمهيدية على تقسيم المشروعات والخطط البحثية المقدمة من الباحثين الشبان على عدد من المحاور ، بحيث يضم كل من هذه المحاور المشروعات ذات العلاقة . على أن يخصص لكل مشروع بحثي جلسة علمية لمدة ساعتين متصلتين ، يقوم الباحث المعنى خلالها بعرض وجيز لمشروعه البحثي ، ثم يبدأ الباحثون الشبان في مناقشة اطروحاته ، يعقب ذلك مناقشات الأساتذة ، على أن تعطى فرصة مرضية للباحث للردود وللدفاع عن اطروحاته .

وفي الجلسة الاولى ، عرض الباحث التونسي «ياسين كرامتي» ، الخطوط العريضة لبحثه المعنون : «الخطاب الإسلامي السياسي في تونس» ، حيث ركز على

محاولة لتفكيك هذا الخطاب من ناحية المفاهيم والرؤى ، وانتهت المحاولة بإبراز الاختلاف بين خطاب الإسلاميين التقدميين وخطاب حركة النهضة ، لدرجة يمكن معها القول باستحالة أن يفرز الخطابان مشروعاً مجتمعياً وثقافياً واحداً . فبينما يولى الإسلاميون التقدميون أولية للمجال الثقافى عموماً ، فإن حركة النهضة تركز على أولية المجالين السياسى والاجتماعى .

وفى الجلسة الثانية ، عرض الباحث المصرى «أحمد السعيد الهجرسى» ، خطة رسالته للماجستير فى علم الاجتماع تحت عنوان : الحركات الاجتماعية السياسية - الحركات الدينية ٧٥ - ١٩٨٥ . فعرض لأهمية الموضوع ولأهداف الدراسة والتساؤلات التى تثيرها ، كما عرض لبعض الدراسات السابقة ، ثم للإطار المنهجى للدراسة ، وذكر أنه سيعتمد على الأسلوب التاريخى وأسلوب دراسة الحالة وأسلوب تحليل المضمون .

وفى الجلسة الثالثة ، عرض الباحث المغربى «مراد غميض» ، الخطوط العريضة لمشروعه البحثى تحت عنوان : التحولات الاجتماعية والثقافية المرتبطة بحركة التمدن (التحضر) بالمغرب فى عهد ما بعد الحماية : نموذج مدينة فاس . وذكر أنه يعتمد على الجغرافيا الحضرية كنقطة بداية فى تحديد عينة الدراسة ، وطرح تساؤلا رئيسيا حول المقصود بعملية التحضر ، ومبررات اختيار مدينة «فاس» كنموذج فى دراسته .

أما الجلسة الرابعة ، فقد خصصت للباحث اللبنانى « فارس أبو صعب من الجامعة اللبنانية » ، حيث عرض مشروعه البحثى تحت عنوان : «نحو استراتيجية للتنمية الزراعية فى لبنان» ، وقد لاحظ المشاركون على هذا العرض اتساع مجال البحث ، وطموح الباحث فى أن يحيط بكل المسائل الزراعية بما فيها الأمور التقنية التى تبعد بيقين - عن مجال تخصصه وهو علم الاجتماع .

وفى الجلسة الخامسة ، عرض الباحث التونسى عادل بالكحلة ، الخطوط العريضة لمشروعه البحثى تحت عنوان : تجارة الساحل التونسى ، التشكلات التاريخية للشخصية القاعدية وديناميات الجماعة ، فعرض الباحث لظهور البحارة فى الساحل والمكونات الأساسية فى الشخصية القاعدية ، وذلك قبل التواجد المالطى والايطالى ، وكيف كانت وضعية التجارة فى السلم الاجتماعى الكلاسيكى ، كما عرض للتأثير الايطالى فى تشكيل الشخصية البحارية الساحلية . وتعتبر دراسة «بالكحلة» من قبيل الدراسات الانثروبولوجية التى تتميز بطرافة خاصة .

وقد خصصت الجلسة العلمية السادسة للباحث اللبنانى «عبد الله محيى الدين» من الجامعة اللبنانية لعرض مشروع بحثه بعنوان : «حدود وإمكانات المؤسسات غير الحكومية فى التنمية المحلية» ، حيث عرض لمبررات اختياره لموضوع الدراسة ، وعرض لمفاهيم العمل الاجتماعى ( الخدمة الاجتماعية ) ، وللفروق بين الخدمة الاجتماعية من ناحية والتنمية المحلية من ناحية أخرى ، كما عرض لمناهج الجمعيات الأهلية العاملة فى لبنان فى تقدير حاجات المجتمع ، وأخيرا عرض لبعض الخطوط غير الواضحة تماما فى تناوله لدى دراسة الموضوع . ويلاحظ ان الدراسة هى أقرب إلى ميدان الخدمة الاجتماعية منها إلى علم الاجتماع ، بالاضافة إلى الضعف المنهجى الواضح لدى الباحث .

وقد عرض الباحث الليبى «محمود جدُّور» ، فى الجلسة السابقة ، للخطوط العريضة لمشروعه البحثى للحصول على درجة الماجستير فى علم الاجتماع بعنوان : «صراع القيم بين الآباء والأبناء - دراسة ميدانية لبعض القيم والاتجاهات السائدة داخل الأسرة الليبية والمتمثلة فى : الزواج ، طاعة الوالدين ، ومكانة الأبناء ، وأشار الباحث إلى أن دراسته تنقسم إلى قسمين تقليديين : دراسة نظرية ، ودراسة ميدانية تهدف إلى محاولة التعرف على الاختلافات بين الآباء والأبناء فى القيم المتصلة بالمجالات الآنفة الذكر ، وأيضا محاولة التعرف على الاختلافات بين النوعين (الذكر والأنثى) حول هذه القيم ، وأخيرا محاولة تفسير العديد من المشكلات الاجتماعية بالمجتمع الليبى ، مثل انحراف الأحداث وإدمان المخدرات ونحو ذلك .

وخصصت الجلسة الثامنة للباحثة المصرية «نجلاء راتب» ، لتعرض الخطوط العامة لرسالتها للحصول على درجة الدكتوراه فى علم الاجتماع بعنوان :

الأزمات الاجتماعية فى المجتمع المصرى وأساليب إدارتها - دراسة تحليلية للفترة من 1952 حتى 1990. وقد عرضت الباحثة لطبيعة موضوع الدراسة ، والمداخل والاتجاهات النظرية المختلفة فى دراسة الأزمة ، ثم للاتجاهات النظرية فى علم الاجتماع ومفهوم الازمة ، المادية التاريخية والبنائية الوظيفية ، ثم عرضت لأهم تساؤلات الدراسة ، وللأزمات عينة الدراسة ، وانتهت الباحثة إلى اختيار أربع

مـراحـل تـاريخيـة يمكن تحليـل الأزمات الاجتمـاعية التي وقعت في إطـارهـا ، وهي المرحلة من 1952 حتى 1960وهي مـرحلة انتقالية تميل إلى التوجه الراسمالي ، ثم المرحلة من 1961 حتى 1970واسمتها الباحثة بمـرحلة التحـول الاشتراكي ، أمـا المرحلة الثالثة من 1970 حتى 1980فاسمتها بالمرحلة الليبرالية ، واخيرا المرحلة الرابعة من 1980 حتى 1990، واسمتها مرحلة التوجه الليبرالي المرشد . واقرت بـانها ستستخـدم اسلوبين في تحليل الوثائق المتصلة بالازمات التي سوف تدرسها ، وهما أسلـوب تحليل النص واسلوب تحليل المضمون .

واعقبتها الباحثة اللبنانية «لينا بيضون» من الجامعة الأمريكية ببيروت ، في الجلسة التاسعة ، فعرضت لدراستهـا حول منطقـة راس النبع في إطار تحديد دور خطوط التماس بعـد الحرب ، وذكـرت البـاحثـة أن مناطق خطوط التماس تعد مدمرة كليا على الرغم من كثـرة الحديث بعـد الحـرب عن الإنمـاء . وبـررت الباحثـة اختيـارهـا لمنطقـة «رأس النبع» ببيروت بأنه يمر في وسطها أحد أكبر خطـوط التماس ، إضـافـة إلى أنهـا كـانت مشهورة باختلاف طوائف سكانها فيما قبل الحرب.ويتمحور البحث حول نظرة السكان الحـاليين بهذه المنطقة إلى خطوط التماس ، ومـدى تـاثير هذه الخطـوط من النـواحي النفسية ، ومدى أهميـة الأعمار ، في تغيير هذه النظرة .

وفي الجلسة العاشرة ، عرضت البـاحثة التـونسية «سهـام العـامـري» لـدراستهـا بعنوان : محاولة في تفكيك الفجوة بين الفكر والـواقع . المجتمـع المدني كمـادة تحليل . فعرضت للمجتمع المدني كتصور وكمجموعة مفاهيم ، كما عرضت للمفهوم أو ما يعادله في الفكـر العـربي الإسـلامي ، كمـا دعت إلى محاولة ما أسمته «تبيئة» المفهوم في المجتمع العربي .

أما الجلسة الحادية عشرة ، فقد عـرض بهـا الباحث اللبنـاني «فـداء دكـروب» من الجامعة اللبنانية لمشروع بحثه بعنـوان : بنية الأسرة العـربية ومتغيـراتها في بعض روايـات نجيب محفـوظ ، فتنـاول عـلاقـة الرواية بالواقع ، والرواية كخطاب سياسي ايديولـوجي ، والروايـة كرؤيـة ذاتية ، ثم عرض رؤيته في تحليل وعرض سوسيولوجي لمضمون بعض روايات نجيب محفـوظ ذات العلاقة بموضوع البحث . ونلاحظ هنا أن نجيب محفوظ ، لم يتناول في أي من رواياته «بنيـة الأسرة العـربيـة» وهي العنـوان الـرئيسي للدراسـة ، بل اقتصر عـلى تنـاول بعض ملامح الأسرة القاهرية المتوسطة من التجار بالأخص في فترة تاريخية معينة .

وفي الجلسـة الثانيـة عشرة ، عـرضت الباحثة الليبيـة نادية الفريـاني الخطوط العـريضة لـدراستها بعنـوان : المشكـلات الاجتماعية التي يتعرض لها الطفل الليبي في مرحلة الطفولة المتاخرة . ، فعرضت لمفهوم التنشئـة الاجتماعيـة ، كما حـددت وحـدة الدراسة في البحث وهي الطفل الذي يعيش في المرحلة العمرية ما بين 9 ، 12سنـة والذي يعاني من عدم أو سوء التكيف الاجتماعي . وعرضت الباحثة لبعض الفروض الأولية ، وذكرت أنها ستقوم بتبني أسلوب «دراسـة الحالة» في جمع البيانات .

أما الباحثة المغربية «أمينة ماسك جبـل الله» ، فقد خصصت لها الجلسـة العلميـة الثالثة عشرة والأخيرة ، لتعـرض الخطوط العـريضة لـدراستهـا بعنـوان : «الجسـد والسلطـة» ، فعرضت البـاحثة لمـوضـوع الجسد كقوة والجسد كحقيقة ، ولموضوعات هامة مثل : السلطة الحيوية ومواصفاتها ، والمعرفة والسلطة ، السجن والقانون ونحو ذلك ، في تطبيق متميز لأفكـار ولاطروحـات «فوكو» . □□

يمكن التقرير بان الدراسات المقدمـة من البـاحثين الشبـان المصـريـين والليبيـين ، تنتمي إلى المدرسة الأمبريقية EMPIRICAL في شكلها الفج في الغـالب ، وقد يرجع هذا إلى تاثر الأجيـال الحاليـة من معظم الاساتـذة المصريين ، بما نقل إليهم من ملامح اتجاهات المدرسة الامريكية الامبريقية في تكونها الأولى بدون متابعات جادة للتطورات التي تحدث في العالم المتقدم وفي بعض أقطار العالم الثالث وبخاصة في أمريكا اللاتينية على حد سواء . كما نزعم أن المتابعات الجادة للتطورات على صعيد المدرسة أو المدارس الفكرية الماركسية امر قاصر إلى حد كبير . وفي ضوء هذا يمكن تفسير التشابه الواضح في المصادر النظرية والمنهجية بين الباحثين المصريين من ناحية والباحثين الليبيين من جهة أخـرى ، حيث كـان للأسـاتـذة المصـريين اليـد الطـولى في تدريس علم الاجتماع بالجامعة الليبية لفترة طويلة من تاسيسها .

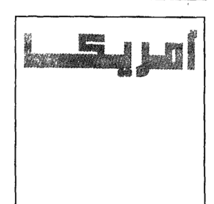
. كما يمكن التقرير بان الجامعة اللبنانية عـانت وتعاني الكثـير من الحـرب الأهليـة وانعكاساتهـا . ولعل هـذا يبرزه بـوضوح التدني الواضح لخطط الدراسات المقدمة من البـاحثين اللبنـانيين المتخـرجـين في هـذه الجامعة ، بعكس الأمر مع الباحثة اللبنانية المتخرجة في الجامعة الأمريكية ببيروت .

أمـا بـالنسبـة للبـاحثـين التـونسيـين

والمغاربة ، فواضح انهم يمتلكون خلفية نظرية متميزة، كما ان امتلاكهم لناصية اللغة الفرنسية يلعب دورا بالغ الاهمية فى تكوينهم الاكاديمى . وإن كانت دراساتهم تنحو تجاه التأثر بالأطر النظرية الغربية بعامة والفرنسية بخاصة ، بدون اختبار ميدانى جدى .

نود أن ننبه إلى ضرورة قيام الجامعة العربية وبخاصة المنظمة العربية للتربية وللثقافة والعلوم ، للنهوض بواجباتها فى هذا الميدان ، نحو نوع من الوحدة المعرفية الهامة فى فهم ودراسة المجتمعات العربية ، مع عدم إغفال للجهود البناءة التى بذلتها وتبذلها «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» ، فى هذا المجال . ■

**على فهمى**




## وفاة صانع الموسيقى الصاخبة

فى الثانى عشر من أغسطس الماضى توفى الموسيقى الأمريكى «جون كيج» عن عمر يناهز التاسعة والستين . جون كيج يراه البعض كفيلسوف الموسيقى الوحيد فى هذا القرن ، بينما ينظر إليه البعض الآخر باعتباره عابثا من أكبر من عبثوا بالموسيقى فى تاريخها .

ولكن الجانبين يجمعان على أهمية أثره . فهو مخترع ما يسمى بالبيانو المعد والأصداء الكهربائية ، والاحتفاليات والكولاج الموسيقى ، والأعمال المفتوحة .

لقد شغف ولعاً بالصوت لذاته ، سواء أكان وليد الطبيعة أم الآلات ، ضجيج المدن أم عملاً متانياً مدروسا . لقد توفى جون كيج وانطوى معه سره : هل كان فى بادىء عهده من دعاة الفوضى والتمرد وعدواً للإبداع - أى كان مفكراً ؟

ولعلنا نتساءل عما ستؤول إليه أعماله ، هل ستتوارثها الأجيال فى هدوء كغيرها من الأعمال الفنية التى أبدعها أساطين التاليف الموسيقى المبدعون ؟

لقد كان كيج ابنا للغرب الأمريكى ، فهو ولد فى لوس انجلوس فى ٥ سبتمبر ١٩١٢ ، وكمراعى الغرب الفسيحة وجباله الشاهقة


جون كيج

ووديانه السحيقة كان كيج بقامته الفارعة وبواطنه الخفية .

ولكنه ربما لم يبال قط بالتساؤل عن اهميته التاريخية ، وعن موضعه بين فنانى الطليعة ، ولعله يأبى أن نطرح هذا السؤال غداة رحيله .

لقد كان بفطرته طليعيا مثل الداديين الذى عاش مذهبهم بروحه فى أعماله ، ومنهم «مارسيل دوشان» الذى اتخذ منه انموذجا وصديقا وكان مثله مولعا بالشطرنج ، وإن اختلفا اختلاف النقيضين فى الطبيعة ، فكانت طبيعته نقيضا للسوداوية والاكتئاب ، ولسنا نعرف كيف ولماذا كان هذا الاختلاف ومتى بدأ ؟

إننا لا نستطيع أن نوجز فكره فى كلمات ، تلك الأفكار التى ما انفك يحوم حولها فى كتاباته المتعددة وفى نشاطه التعليمى المحموم . إنه عمل كأعماله المفتوحة ، إنه الصمت ، إنه رفض خواتيم الأمور .

ويكتب كيج ذات يوم فيقول «يرى الكثيرون فى أعمال «مارسيل دوشان» لغزا أو معضلة عليهم حلها . ولكن الرغبة لم تساورنى قط فى أن أحل المشكلة على هذا النحو (....) فقد كان يكفنى أن أقترب منه وأن الاعبه الشطرنج»

وكتب أيضا : «إن الكلام ضرورة ، ولكن الأفضل أن يصنع المرء شيئا ، إن استطاع»

لقد كان له مفهومه الخاص للموسيقى ، فهو يرى أن العمل الموسيقى يمكن أن يتولد من أى واقعة مادام كان له اطار زمنى محدد ، فالموسيقى قبل كل شيء هى عملية استماع حر ومتقاطع بين عازف وجمهور . والصوت يبدأ فى لحظة انتظار سماعه ، أى يبدأ فى الفراغ .. إنها نظرية مشبعة بالميتافيزيقا ، فهو كالكثيرين غيره من ابناء ، عصره قد تغذى على فلسفات الهند وموسيقاها ، وقد أثارت تلك النظرية استهجان وسخرية الموسيقيين المحافظين والرجعيين وحتى انصار الحداثة .

وقد قال عنها «شونبرج» حينما ذهب إليه كيج : «إنها تفتقر إلى أى حس هارمونى» وأردف قائلا : إنك كمن يقرع رأسه فى حائط ، فرد عليه كيج «حسنا» ، لسوف اصك هذا الحائط برأسى»

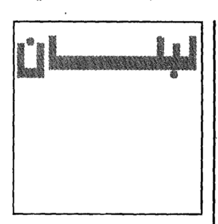
ورأى كيج فى «إريك ساتى» ، الذى طابق البعض بينه وبين كيج ، تجسيداً خالصا له ، وقد استطاع اريك أن يفتح آفاقاً جديدة بموسيقاه التى دعاها البعض «بموسيقى الرياش» وهى متتابعة من اصوات لا تطمح لأن ترقى بجماليات الموسيقى ، أو أن توصف بالمدروسة ولم يكن الغرض منها أن تقدم لجمهور المستمعين العاديين الذين يأتون إلى المسرح اتفاقاً . ولكن هذا النوع من الموسيقى اثار لغط المستمعين حتى أن «ساتى» اخذ يتوسل إليهم أن يصمتوا لكى يتعرفوا حقاً على التجربة التى يقدمها . ولم ينس قط موسيقيو الطليعة الأمريكية من كيج حتى «مورتون فيلدمان» وكذلك إحدى المدارس البريطانية وعلى رأسها «جافين برايس» ، الدرس الذى تلقاه واضع «الجيمنوبديات» ، ولم يعد للموسيقى ، وقد غلبت عليها من جديد الفلسفة ، اهمية حقيقية عندهم فى الاطار الكونى الشامل تربو على اهمية الزهرة التى تتفتح او الحركة او الإيماءة أو الظاهرة الطبيعية .

ومن هنا وضع كيج نظريته عن عدم الاكتمال ورؤيته لتفسير العمل الموسيقى باعتباره مجرد وجود مادى ، أو تجسيد خالص للحظة او أخرى من الزمان ، ومن ثم باتت اعماله المعروفة بالصامتة ، وسوناتاته وفواصله الموسيقية التى كتبها للبيانو المعد والتى حظيت بشهرة اكبر ، تتطلب من العازف تفسيرا يجددها تجديداً كلياً من الداخل فى كل مرة تعزف فيها ، وتطويع الجسد باكمله لادائها ، وتخل لم تعهده أوربا من قبل عن كل النظم العقلانية عند ادائها لتتحول إلى سماع خالص . ومن ثم بات «كيج» رسول ما عرف بالموسيقى الحديثة المجردة من العنف ، وهو الاتجاه الذى بادر إلى التزامه الكثير من العازفين الأمريكيين . وإذا كان هذا الجانب من نشاطه الفنى قد حظى باكبر قسط من الشهرة ، إلا انه ليس باهم جوانبه .

ولا يجب أن نقصر اسهام «جون كيج» ، مثلما فعل البعض ، على فكرة وضع ميكروفون فى إحدى تقاطعات شوارع مدينة نيويورك ليسجل الاصوات كيفما اتفق وكيفما كانت ، ويروى احد الموسيقيين الفرنسيين ان كيج قد عمد ، عندما قدمت معزوفاته على «البيانو المعد» فى باريس لأول مرة فى عام ١٩٤٩ ، إلى صب بعض «الكونياك» فى الآلة ، ووضع قطعا من الورق المقوى فى الصندوق الرنان ليريد من جمل صوته وكثيراً ما كان كيج يقول بنبرة جادة إن البيانو يكتسب قيمة كبيرة بين يديه .

وتظهر المراسلات التى يتبادلها مع الموسيقى الفرنسى «بيير بوليه» التأثير المتبادل بينهما فى تلك الاعوام على الاقل ، إذا اعجب كيج بنزعة رفيقه إلى التنظيم الكامل فى كتاباته الموسيقية حتى ليكتسب التنظيم فى ذاته معنى (فلا يصبح مجرد رابطة بين اصوات) . اما بوليه فقد تعلم من كيج فضائل الصدفة فى التاليف الموسيقى وفكرة احلال البنية الايقاعية الطاغية محل الهرمونية او المتتالية كيما تولد معزوفة موسيقية جديدة بهذا الاسم . ■

إعداد : أحمد صليحة




## النيل كما يراه برهان علوية

فمن السينمائيين من يتعامل مع السينما على قاعدة أن الفيلم سلعة يتم صنعها تحت الطلب وبالمقاييس والشروط المطلوبة .

ومن السينمائيين من يرى فى السينما وسيلة للتعبير ، ونقل المعرفة ، وطرح الاسئلة ، يلقى عبرها نظرة على العالم وعلى

# الاشارات والتنبيهات

الناس وعلى الحياة ، ويطرح بواسطتها همومه وهموم غيره .

برهان علوية ، من الصنف الثاني . فهذا المخرج اللبناني ، الذى فاجأ الجميع في أواسط السبعينات بفيلم هو من أهم ما انتجته السينما العربية حتى اليوم : « كفر قاسم » ، لا يزال ، مع كل فيلم جديد له ، يحاول ان يقول جديداً ، أن يناقش قضية ، ان يعبّر عن موقف . يمارس السينما من دون تنازلات ، على الرغم من كل الصعوبات التى يوجهها ، وهو الذى اضطر ، كما كثيرون غيره من المخرجين العرب، لبنانيون وغير لبنانيين ، إلى البقاء في اوروبا ، وفي فرنسا تحديداً ، لكى يتمكن من ممارسة فنه .

مع « كفر قاسم» ( ١٩٧٤ ) انجز علوية أول فيلم روائى مهم عن القضية الفلسطينية ، وفي « بيروت اللقاء » (١٩٨٢) تحدث عن الحرب الأهلية في لبنان ، عن شاب جنوبى وعن صبية من المنطقة الشرقية ، ولقاء بينهما لم يتم . وعن هذه الحرب ايضاً ، وخصوصاً عن الناس الذين هجرّتهم الحرب داخل وطنهم وإلى الخارج ، حقق فيلمى : « رسالة من زمن الحرب » و « رسالة من زمن المنفى » .

وفي « لايكفى ان يكون الله مع الفقراء » ذهب إلى مصر ليلقى نظرة على مسألة العمران والعمارة وإيواء الانسان العربى عبر نظرة المهندس المعمارى حسن فتحى صاحب كتاب « عمارة الفقراء »

وها هو اليوم يعود إلى مصر في فيلم عن النيل وعن السد العالى هذه المرة .

■ **برهان علوية ، لماذا النيل ؟**

كل فيلم من الأفلام التى ينجزها المرء يطرح



برهان علوية

عليه سؤالا كبيراً : لماذا ؟ ولكن يصعب على المرء ان يجد جواباً كلامياً مقنعاً حول الأسباب التى تدفعه لمعالجة هذا الموضوع أو ذاك . هناك علاقة بينه وبين موضوعه ، خصوصاً إذا كان ثمة إدعاء عنده إنه يقول هذا الموضوع على طريقته وكمايراه . هناك علاقة نظرة ، وفي وقت من الأوقات تصير ملحمة . فيلم « النيل » جاء في هذا السياق . فأنا قبل ان أكون سينمائياً وقبل ان اهتم بالنيل ، من الجيل العربى الذى عاش وشهد أحداثاً معينة لها علاقة بالنيل عن طريق السد العالى . فالفيلم عن النيل وعن مصر عبر السد العالى . لماذا السد العالى ؟ لأننى عشت السد العالى سداً في رأسى . ففى تلك المرحلة قام كل منا ببناء سد له . ذلك ان السد العالى كان اكثر من سد ، كان مكاناً تعرف فيه على بعضهم ملايين من البشر ، والعرب خصوصاً .

■ **عندما تتحدث عن السد العالى وعن النيل ، معنى ذلك انك تتحدث عن مصر التى قيل فيها « مصر هبة النيل » ؟**

ـــ مصر والنيل حقيقتان يفصل بينهما الكلام فقط . « مصر هبة النيل » لأن مصر هى هذا الكم من الطمى الذى طرحه النيل على ضفافه عبر القرون ، عبر الأزمنة ، عبر الأزل . والدلتا هى ذلك الوادى الذى اسمه وادى النيل ، هى تراب هذا الوادى ، تراب البراكين التى جاءت من أثيوبيا عبر النيل الأزرق . هذه هى مصر . مصر هبة النيل بمعنى أن النيل جاء بالطمى الموجود على الرمل وهذا الطمى هو مصر .

■ **ثمة حضارات عدة تعاقبت على تاريخ مصر . في دراستك للخلفية التاريخية لموضوعك ، هل وجدت أن ثمة قواسم مشتركة في تفاصل هذه الحضارات مع النيل ؟**

ـــ طبعاً . انظر إلى النيل كجسم متكامل له قدمان هما النيل الأبيض والنيل الازرق ، وله رأس هو الدلتا ، وله معدة هى السد العالى . ولكى يكون هذا الجسم جسماً يجب ان يكون على طريق . والنيل اساساً هو اول طريق مشى عليه اول إنسان سار على قدمين وهو الإنسان المنتصب . أول خطوة خطاها هذا الإنسان كانت عند البحيرات الموجودة حول تانجانيقا وكينيا اليوم ، ونزل في وادى النيل . ومن مصر تفرع الإنسان المنتصب إلى اثنين احدهما ذهب إلى آسيا والآخر ذهب إلى البيرنيه في اوروبا . فمنذ خطوة الإنسان الأولى هذه ، إلى ملايين السوّاح الذين يقصدون طريق النيل اليوم صعوداً وهبوطاً ، كان النيل ممراً للحضارات .

■ **الحديث عن الطريق وعن الحضارات يؤدى إلى الحديث عن التفاعل الحضارى . هل يتناول الفيلم هذا الجانب ؟**

ـــ **طبعاً إذا تحدثت عن الطريق علىّ أن اقول ما هو الطريق . الطريق ليس فقط ما هو مرئى فيها . الطريق هو الذى التقت عليه الحضارات . وهذا اللقاء جرى في مصر ، لأن مصر بالنسبة إلى هذا الجسم الكبير الذى هو النيل هى التعبير**

الفعلي عنه . في مصر حصلت عملية الإخصاب . ذلك لان النيل هو النهر الوحيد في العالم الذى يمر في ثلاثة مناخات أساسية تختزل مناخات الكرة الارضية : في ثلوج أعالي جبال افريقيا إلى الصحارى إلى البحر الابيض المتوسط . وفي الوقت ذاته الذى يسير فيه جنوباً شمالاً ويقطع هذه المناخات الأساسية ، تمر الشمس عليه يومياً من الشرق إلى الغرب فيتم اللقاح بين ما يطرحه النيل من طمى على أرض مصر وبين الشمس التي تفجر ما تختزنه . هذه هي مصر . إنها هذا التفجير . ومن هذا التفجير ظهرت أول نبتة للحضارة . كل شيء نبت من بعض . من النبتة نبتت الشجرة ونبت الفلاح والملك والحضارة . كل هذا ولد من هذه العناصر الثلاثة : الشمس والطمى والماء .

■ **هذا ليس أول فيلم تنجزه في مصر وعن مصر . سبق لك منذ سنوات ان حققت فيلماً جميلاً هو « لايكفى ان يكون الله مع الفقراء » مع المهندس المعمارى المصرى حسن فتحى صاحب كتاب « عمارة الفقراء » في هذا الفيلم طرحت مواضيع عدة من اهمها النظرة الحضارية التي تقف وراء العمران والعمارة .**

— فيلم « النيل » ، بطريقة من الطرق ، بالتفكير وبالاحساس ، هو تتمة لفيلم « لا يكفى ان يكون الله مع الفقراء » بالرغم من أن ثمة عشر سنوات بينهما . خلال تعاملي مع هذا الفيلم ، ومع البيئة المصرية ، وصلت إلى النيل . وكان ذلك أمراً حتمياً . النيل تأثر جداً ببناء السد العالى . من يقول اليوم النيل في مصر عليه ان يرى النيل عن طريق السد العالى . بمعنى أن السد العالى أحدث أكثر من متغير أزلى في مصر . كل حياة مصر ووجودها يكمن في كيفية تغلبها على الجفاف . سيدنا يوسف رأى في حلمه البقرات السمينة ، والبقرات الضعيفة ، وتفسير حلمه بأن سنوات سبع مقبلة ستكون جافة ، الأمر الذى حمل المصريين على تخزين المحصول تحسباً لهذه السنوات . كان ذلك السد العالى الاول . وبهذا المعنى فكلما اقتربت من مصر اليوم كلما رأيت السد العالى وآثاره الكبيرة عليها .

■ **بالنسبة إلى « لايكفى ان يكون الله مع الفقراء » ، المعروف عن حسن فتحى نظريته ورؤيته في العمارة . وهي عنده يجب أن تستمد من التراث الحضارى للشعب بدل استيراد الاشكال والادوات المعمارية الاجنبية . ولكن فيلمك لا يكتفى بهذا الجانب فقط .**

— الفيلم ليس عن حسن فتحى وإنما هو عبر حسن فتحى وتجربته . حسن فتحى من الشخصيات المهمة جداً في القرن العشرين ، إن لم يكن من أهمها . وهو ، خارج انجازاته فيما يتعلق بعمارة الشعب اى التعمير من دون استيراد المواد الاجنبية والمعرفة الاجنبية ، من الاشخاص الذين القوا نظرة مهمة جداً على عالمهم العربي في عصرهم ، تقول انه لا يمكن للإنسان أن يكون في الكون إذا لم يكن في مكانه . فالعالمية هي عمق المحلية ، هي نظرة على المحلية في الكون . هذا هو حسن فتحى . بهذا المعنى تكلم عن المدنية ثم عن المدينة العربية ، وخصائصها الموجودة في مكان وفي جو وفي مناخ معين ، على مكان معين في الكرة الارضية الذى عنده رؤية ما للكون ، ويملك لغة عربية هي الدليل على انه عنده رؤية خاصة به . اللغة دليل على وجود الرؤية . وتعدد اللغات هو تعدد الرؤى . حسن فتحى هو الرؤية العربية للهندسة العربية في العالم بمعناها الأساسى كمكان لكى يأوى فيه الإنسان ، وبمعناها المحلى اى كيف يجب أن تتم مسألة إيواء الإنسان العربي . لذلك فإن فيلم « لا يكفى ان يكون الله مع الفقراء » انطلق من تجربة حسن فتحى لكى يفتح عبر نظرته نظرة على العالم وعلى مصر بمكانها وامتدادها وعمرانها وماضيها وعلاقتها بماضيها وبما هو مستورد من الحضارات ، بالعلم وبالحضارة العالمية وما تأخذ منها وما تعطيها . حسن فتحى هو نظرة . إنه فنان حقيقى . لأن الفنان المبدع هو في الأساس نظرة ، رؤية .

■ **احتكاكك العملى الأول مع السينما كان في فيلم « كفر قاسم » . استقبل الفيلم بحماس في حينه ولكن البعض تعامل معه من منطلق بعض الطروحات السياسية التي يتضمنها وكان موضع نقاش . وذلك على حساب مضمونه الأساسى ؟**

— « كفر قاسم » علمنى كثيراً . عندما انجزت هذا الفيلم كان الفيلم العربي الجديد عبارة عن اقتناص لفرصة .

كان يفتقر إلى البنيات والمؤسسات والأطر والتقاليد في الإنتاج والتوزيع والكتابة والتمثيل والإخراج ، لذلك كان على أن أواجه كل النقص ، الأمر الذى جعلنى أتعلم الكثير . وبعد إنجاز الفيلم تعلمت كثيراً أيضاً . ومن الأشياء التي تعلمتها أن الفيلم الجيد والفيلم الردىء ، أو الفيلم الذى يصل إلى السينما كلفة وذلك الذى لا يصلها ، يعطيان في البداية الإشارات ذاتها في العلاقة مع الجمهور ومع النقاد : أى انهما يقسمان الجمهور والنقاد . ولكن مع الوقت ترى ان المقسومين على الفيلم نجدهم غالباً من فئة من الناس لا تعرفها ، والمقسومين على الفيلم الردىء هم غالباً من فئة تعرف أكثرها ، أى انهم في معظمهم خارج المحيط السينمائى . ونادراً ما يتجاوز الانقسام المحيط السينمائى إلى المحيط الثقافي العام أو إلى مجموع المشاهدين . وبالتالى فإن « كفر قاسم » قسم ولايزال يقسم .

# الاشارات والتنبيهات

■ فى « كفر قاسم » لجأت الى ما يشبه التغريب البرختى اى انك وضعت مسافة بين المشاهد وبين الاحداث التى يراها على الشاشة . .

ــ تحدث النقاد فى حينه كثيراً حول هذا التغريب البرختى أنا أعتبر أننى لم ألجأ إلى هذا التغريب وإنما لجأت إلى نفسى . وكأى شخص ينجز عملاً حقيقياً ينبع منه ، يلتقى مع آخرين فى جو عام أو مدرسة عامة . لجأت إلى نفسى لأننى شعرت أن هذه هى الطريقة التى أرغب باستخدامها فى تناول القضية الفلسطينية ، لأنى خلال سنوات عدة كنت مستفزاً بالنسبة إلى هذه القضية . مستفزا بأمور كان يصعب على أن أتعامل معها إلا بوضعها فى إطارها الحقيقى فى الحياة . الناحية الجمالية التى انجزتها فى « كفر قاسم » نابعة من الإحساس بأن هؤلاء الناس الذين أتحدث عنهم وأنتقدهم وأقسمهم إلى فئات ، والذين أضحك مع هذا منهم ، أو أسخر من ذلك ، وأنظر إلى جميع اولئك الذين ماتوا، هؤلاء الناس كلهم أحبهم . هذا كل ما فى الأمر . وهذا ما جعل للفيلم جمالية ثانية . أما الاسرائيليون فانا لا اعرفهم .

■ إضافة إلى ذلك اعتقد أن الفيلم اراد ايضاً ان يلجأ إلى العقلانية فى تعامله مع الجمهور وليس إلى الوجدانية والعاطفية .

ــ هذا نابع من طبيعة الفيلم . إنه ينطلق من وثيقة تاريخية ومن أحداث حقيقية وقعت . فالفيلم يروى وثيقة . وهو يعطى لكل من الـ ٤٨ شخصاً الذين استشهدوا اسمه وعمره وشكله وابتسامته وموقفه ورأيه .

■ بعد « كفر قاسم » جرى انجاز عدد غير قليل من الافلام عن القضية الفلسطينية ، وخصوصاً افلاماً تسجيلية ، كان معظمها يفتقر إلى اى لمحة إبداعية . واتضح ان الحماس لأى قضية لايكفى وحده لتحقيق افلام جيدة عنها .

فى تقديرك هل تعاملت السينما العربية مع القضية الفلسطينية بما تستحقه هذه القضية ؟

ــ السينما هى آخر أطفال الثقافة . اعتقد ان تعامل الثقافة العربية عموماً مع القضايا التى تعنيها ، وهى قضايا الأمة العربية ، لم يكن بمستوى هذه القضايا . ولكن انا لا اريد ان أحمل المثقف العربى وحده المسئولية . فالمثقف هو صورة عن مجتمعه . وفى اعتقادى ان التقصير ليس تقصير المثقف . انه تقصير عام .

■ ما هى تعابير هذا التقصير ؟

ــ يجد هذا التقصير تعبيره فى العلاقة مع الحداثة نحن أمة تحتاج إلى صياغة علاقة بعالم اليوم ، ليس كجماعة لأن المشاريع التى طرحت للحداثة لغاية اليوم ، طرحتها كمشروع حول كيفية تعامل جماعة مع الحداثة . نحن أمة ، مثلنا مثل أمم كثيرة ، مهددة بعلاقتنا بالحاضر وبالمستقبل . كل القضايا التى يطرحها علينا العصر لها علاقة بالحداثة : القضية الوطنية ، الأرض ، الحروب الأهلية ، علاقتنا بالعمارة ، بالترجمة ، بالزراعة ، بالتجارة .. كلها اشياء تتصل بوضعنا العام والخاص وعلى علاقة مباشرة بالحداثة .

■ هنا نعيد إلى حد ما النقاش الدائر منذ عقود حول العلاقة بين التراث والحداثة ، حول كيف يدخل العرب فى العصر . هذا السؤال مطروح على مجتمعات اخرى كالمجتمع اليابانى مثلاً الذى واجه مسالة ، المحافظة ، على تراثه وشخصيته وفى الوقت نفسه الدخول فى العصر . ونجح إلى حد كبير فى ذلك .

ــ اعتقد ان مشكلتنا تكمن فى علاقتنا بالتراث . نحن نطرح علاقتنا بالحداثة عن طريق علاقتنا بالتراث اعتقد انه يجب ان نطرح علاقتنا بالتراث من ضمن علاقتنا بالحداثة ، وإن كان هذا القول يبدو لعباً على الكلام .

■ هل عبرت عن ذلك فى السينما على مستوى البحث الجمالى فى افلامك وعلاقة هذه الجمالية بتراثك الادبى والفكرى ؟

ــ لا أظن ، مع أننى تعاملت مع « لا يكفى أن يكون الله مع الفقراء » مع التراث . لايمكن للمرء ، فى النهاية ، ان يصيغ سينمائيا كل مقولة . لا تولد كل قناعة خطاباً سينمائيا بالضرورة . هذه قناعة عندى أنا مقتنع أن مشكلة علاقتنا بالتراث هى من مشكلة علاقتنا بالحداثة ، وليس العكس . والمشكلة ليست فى المثقف وحده . المشكلة فى الجسم العام كله . ردة الفعل لاتاتى من المثقف وحده .

■ لكن ربما يفترض فى المثقف ان يرى ويراقب ويستشف

ــ مهمة المثقف أكثر من مجرد معرفة الصحيح من الخطأ ، مهمته أن يضع حدوداً للمسألة ، أن يرفع من مستوى النقاش والرؤية ، أن يضيف نظرة . وليس من الضرورى أن تكون هذه النظرة صحيحة ، ولكنها تستوجب نظرة أخرى حيالها .. دور المثقف أن يلعب كل الادوار فى كل الحالات .

■ فى فيلم « رسالة من زمن المنفى » تقول : « حاسس براسى ضجيج . ضجيج كبير . ومش عم بقدر وقفوا الضجيج . غيرت مدن .. غيرت شوارع .. غيرت بيوت .. غيرت بلاد .. غيرت اصحاب .. تغيرت أنا .. وما قدرت وقفوا ها الضجيج . عمره ١٥ سنة .. من عمر الحرب » . اين صار هذا الضجيج !

# الاشارات والتنبيهات

ــ لايزال موجوداً ويكبر . كلما ابتعد المرء عن منبع الضجيج كلما كبر الضجيج . ضجيج الحرب لا ينتهى إلا مع نهاية الحرب .

■ **الم تتمكن الأفلام التى انجزتها عن الحرب من تخفيف ضجيجها ؟**

ــ فى الأشهر الأولى من العمل فى الفيلم ومباشرة بعد إنجازه ، تشعر أن الضجيج قد خف قليلاً . ولكن عندما تعود إلى حياتك خارج الفيلم وتأتيك الاحداث بكميات هائلة من الاخبار عن العذاب والدمار ، تطرح عليك علامات استفهام حول المستقبل والماضى والقلق ، فيعود الضجيج إلى ما كان عليه .

■ **فى « بيروت اللقاء » يتحدث الفيلم عن شاب جنوبى وصبية من المنطقة الشرقية ، ولقاء بينهما لم يتم . هل هى استحالة اللقاء بين هذا الشاب وهذه الصبية ؟ بين اللبنانيين ؟**

ــ ليست استحالته وإنما صعوبته . عندما عرض الفيلم انتقد كثيراً على أساس أنه يقول إن اللقاء مستحيل

أنا اعتقد أن ثمة صعوبة فى اللقاء نابعة من الداخل ، وليس من العوامل الخارجية كالطائرة أو الموعد الذى لم يتم أو « عجقة » السير . هذه عوامل خارجية ساعدت على الا يتم اللقاء ، ولكن اللقاء لم يتم لأن ثمة صعوبة من الداخل يجب على كل لبنانى أن يغير شيئاً ما داخله لكى يلتقى مع غيره من اللبنانيين .

■ **ماذا يغير ؟**

ــ يغير نظرته إلى الآخر وإلى نفسه .

■ **يعنى ان يقبل الآخر ؟**

أن يقبل أنه موجود فى مشروع وليس وحده . مشروع حضارى . تحدثنا عن الحداثة فى السياسة هى فى أن يتعامل الفرد مع الفرد وليس الجماعة مع الجماعة . الوحدة الحسابية فى الحداثة هى الفرد ، هى الشخص ، كل شىء أنجز من أجل الفرد : السيارة ، الطائرة ، المصرف .. كل شىء علاقة الفرد الروحية بالجماعة هى شأنه وحده ويمكن أن تغنيه ، ولكن العلاقة بالمؤسسة هى الاساس وهى الأهم .

■ **فى « بيروت اللقاء » يلعب الكلام دوراً مهماً ، كأنك تعيد إلى الكلمة قيمتها فى السينما .**

حاولت فى « بيروت اللقاء » ، بكل بساطة ، أن أصور الحكى ، السينما هى كل شىء . فى السينما صورة ، وضوء ولون ، وصمت وكلام . ■

**حوار / وليد شميط**

---

# فرنسا

## مهرجان لاروشيل السينمائى الدولى العشرين

**فأى مهرجان سينمائى دولى ناجح يعتمد على عنصرين أساسيين : افلام جيدة ، وجمهور مستقبل واع .. وهذا ما وجدته فى مهرجان لاروشيل الذى حضرت للمرة الأولى دورته العشرين هذا العام .. ولى ان اضيف على العنصرين السابقين عنصرا آخر .. هو المكان . فهذه المدينة الصغيرة جنوب غرب فرنسا ـ على مدى ثلاث ساعات ونصف بالقطار من باريس ـ تتميز بموقع رائع على خليج تحيط به القلاع القديمة والمدينة نفسها لها تاريخ يعود إلى القرن العاشر كقرية للصيادين .. التى تصبح ميناء هاما فى القرن الثانى عشر .. وحينما تعرضت لعدوان من الملكية الفرنسية فى عهد لويس الثالث عشر ووزيره ريشليو قام مهندس من اهل البلدة ببناء تحصينات مازالت لها آثار باقية .. اضيفت إليها روائع معمارية من القرن الخامس عشر حتى الثامن عشر .. تصبح اليوم من معالمها الحضارية والسياحية معا ومتاحف للتاريخ .. اشير إلى عنصر المكان لأن مهرجانات اخرى عديدة كان المكان فيها عنصر الجذب .. لعل اهمها مهرجان سالزبورج واحتفالاته الموسيقية ، ومهرجان أدنبره بعروضه الفنية المتنوعة ، ومهرجان فيرونا .. اماكن لها تاريخ تضفى قيمة على المهرجان وقد اضيف عنصر الجو أو الطبيعة .. لا انسى تلك الأضواء التى قابلتنى للوهلة الأولى خارجا من محطة القطار .. لا عجب أن أعلم ان المدينة باضوائها هذه تجتذب الفنانين .. ويضم متحف الفن الحديث بها نماذج معبرة من أعمالهم ..**

**تلمس مدى إقبال الجمهور على عروض المهرجان .. رغم أن اكثرها افلاما قديمة .. والغلب هذا الجمهور المتحمس من الشباب ،**

# الاشارات والتنبيهات

ليسوا من سكان المدينة وحدها بل ايضا من المدن القريبة أو البعيدة يقيمون في بيوت الشباب او المخيمات ، وجد في استفتاء أن ٥٩ ٪ من الجمهور من الإناث ، و ٢٢ ٪ طلبة .. تسعد لإقبال الشباب على السينما في وقت سيطرة التلفزيون والفيديو

نجوم المهرجان هم المخرجون . ولا تقام منذ إنشائه مسابقة .. إن عدم التنافس يؤكد المساواة بين كل السينمائيين هكذا قال لى جان - لوى باسيك مدير المهرجان ومؤسسه .. وهو نفسه مسئول برامج السينما في مركز أو صرح بومبيدو بباريس .. تستمر هذه البرامج على مدى العام وتقدم السينمات العالمية وخاصة غير المعروفة في مواسم كاملة .. ومن مركزه هذا يفين كثيرا في تغذية مهرجان لاروشيل بالقيم والهام من الأفلام ، ويعرف رواد مهرجان كان باسيك بإشرافه على مسابقة الكاميرا الذهبية .. التى تمنح جائزتها لاحسن عمل أول من مختلف برامج المهرجان .. كما يعرفه المثقفون من المطلعين على قاموس لاروس السينمائي فهو المنسق وأحد المسئولين .

السينما في مركز أو صرح بومبيدو بباريس .. تستمر هذه البرامج على مدى العام وتقدم السينمات العالمية وخاصة غير المعروفة في مواسم كاملة .. ومن مركزه هذا يفين كثيرا في تغذية مهرجان لاروشيل بالقيم والهام من الأفلام ، ويعرف رواد مهرجان كان باسيك بإشرافه على مسابقة الكاميرا الذهبية .. التى تمنح جائزتها لاحسن عمل أول من مختلف برامج المهرجان .. كما يعرفه المثقفون من المطلعين على قاموس لاروس السينمائي فهو المنسق وأحد المسئولين .

يقوم البرنامج على ثلاثة محاور



- محور استعادى او ريترو سبكتيف لافلام قديمة أو قديمة نوعا من مراكز الارشيف لمخرجين قد رحلوا .. مع الاهتمام بعرض افلام قديمة جرى ترميمها وتقدم في نسخ جديدة بعد معالجتها .
- تكريم لسينمائيين من مختلف بلاد العالم .. يدعون للحضور مع أفلامهم للمشاركة في النقاش مع الجمهور والنقاد .
- بانوراما للسينما العالمية المعاصرة ..

وجدت أن محور التكريمات يستأثر بمعظم البرنامج ، وقد تكون فيه كثرة زائدة ، فالمكرمون هنا تسعة من المخرجين . ولو اقتصر العدد على واحد أو اثنين يلقى الضوء مركزا الأفلام على المسيرة وتعطى الفرصة للبحث والدراسات لكان افضل . وتضم المجموعة المكرمة مخرجين من الجيل القديم كما الجيل الوسط والجيل والجديد . وحضورهم بلا شك يعطى حيوية .

من حقنا ان نسعد انه على راس المكرمين مخرجنا الكبير صلاح ابو سيف .. وكان أول من يحضر ، ويترك لاروشيل بعد ايام قليلة لارتباطه بمؤتمر في المغرب ، ولكنه ترك اثرا طيبا لمسته حين وصلت بعده ، اقرا في صحيفة محلية كيف استقبله مصور شاب من اصل مغربى في محطة القطار .. لم اصدق عينى .. امامى بشخصه المخرج العربى الكبير ، وتقام له ندوة موسعة يقدمها مدير المهرجان والناقد المصرى المقيم في باريس صلاح هاشم ، وهو نفسه الذى تولى اختيار الأفلام ، واعد عنه دراسة نشرت في الكتالوج بعنوان «صلاح ابو سيف» فنان الشعب وضمير السينما بداها ان الحديث عن صلاح ابو سيف يجب ان نضعه في إطار تاريخ مصر ، وتاريخ السينما المصرية ، وبعد تمهيد غير قصير عن تاريخ السينما المصرية واهتمام خاص بدور محمد بيومى ، يؤكد ان ابو سيف هو رائد السينما الواقعية ليس في مصر وحدها بل في العالم العربى كله ، وانه صور وتابع تطور المجتمع المصرى خلال نصف قرن ، وكانت افلامه مرآة لمناحى الحياة بكل مشاكلها .

عرضت ثمانية أفلام : «الوحش» ١٩٥٤ ، شباب امراة - ١٩٥٦ ، «الفتوة ١٩٥٧ ، بين السماء والارض ١٩٥٩ ، بداية ونهاية ١٩٦٠ ، القضية ٦٨ - ١٩٦٨ ، السقا مات - ١٩٧٧ ، «البداية» ١٩٨٨ ، وهى - كما ترى - اختيارات معبرة ، وقد حدثنى كثيرون عن إعجابهم بفيلم «السقا مات» بالذات ، راقهم تصوير الجو الشعبى ، وعلاقة البشر مع الموت ، والروح الانسانية .

عموما بعد ابو سيف ياتى تكريم المخرج التشيكوسلوفاكى فرانتشيك فلاسيل Frantisek Vlacil ٦٨ عاما وكما قيل فهو آخر مخرج - يطلق عليه تشيكوسلوفاكى ، حيث تقرر تقسيمها إلى دولتى التشيك - أو جوهيميا - وسلوفاكيا .. لاشك ان كثيرين من عشاق السينما يذكرون فيلم ماركيتا لازاروما إنتاج ١٩٦٧ الذى عرض في المركز الثقافى التشيكوسلوفاكى حينما كان يتولى امره

# الاشارات والتنبيهات

الفنان احمد فؤاد سليم فى الستينيات ، كما عرض فى نوادى وجمعيات السينما وبعد هذا اختفى ، ومنع من العرض فى بلده حتى العام الحالى حينما قدم فى مهرجان كارلو فى فارى الدولى الأخير (يوليو ٩٢) ، فالفيلم يمثل علامة فى السينما التشيكوسلوفاكية كما كان نقطة فاصلة فى مسيرة المخرج . السيناريو عن كاتب تشيكى طليعى هو فلاديسلاف فانشورا نشرها ١٩٣١ ، وقد حكم عليه النازيون بعد أن استولوا على بلده - بالإعدام . ساعدت طليعية العمل الأدبى على إثراء السيناريو الذى استفاد من أعمال أخرى لنفس الكاتب ، ليقدم لوحات فنية رائعة من تاريخ الشعب التشيكى فى العصور الوسطى ، التى نقلها المخرج المشارك فى كتابة السيناريو إلى العصور الحدثية . تقول الناقدة التشيكية إيفا زاورا لوقا - ان المخرج وهو نفسه مؤرخ ، وقبل هذا شاعر ، له اسلوبه الخاص ، فى المزج بين اللغة التقليدية والحداثة ، محملا الأحداث مشاعر وتداعيات روحية فى نوع من الواقعية السحرية .. مستخدما وسائل السينما العصرية والتأمل الباطنى والذكريات والتداعيات والفلاش باك والعلاقة بين المكان والزمان تكاد تكون محيرة فى بنائها الذى يقترب من الحلم .

يمثل فلاشيل أحد رموز السينما التشيكية الجديدة منذ أخرج «الحمامه البيضاء» سنة ١٩٦٠ ، ويظل فيلم «ماركيتا لازاروفا» فى مسيرته نقطة فاصلة ، فبعد ١٩٦٨ كان عليه ان يخضع للقيود الرقابية ابتداء من المفكرة حتى المعالجة والسيناريو والمونتاج لم يعد للفردية او الطليعية مكان ، ولهذا تختلف أفلامه بعد ١٩٦٨ عن افلامه قبلها . هل يستطيع فى العهد الجديد ان يضيف شيئا بعد «ماركيتا لازاروفا» ؟!

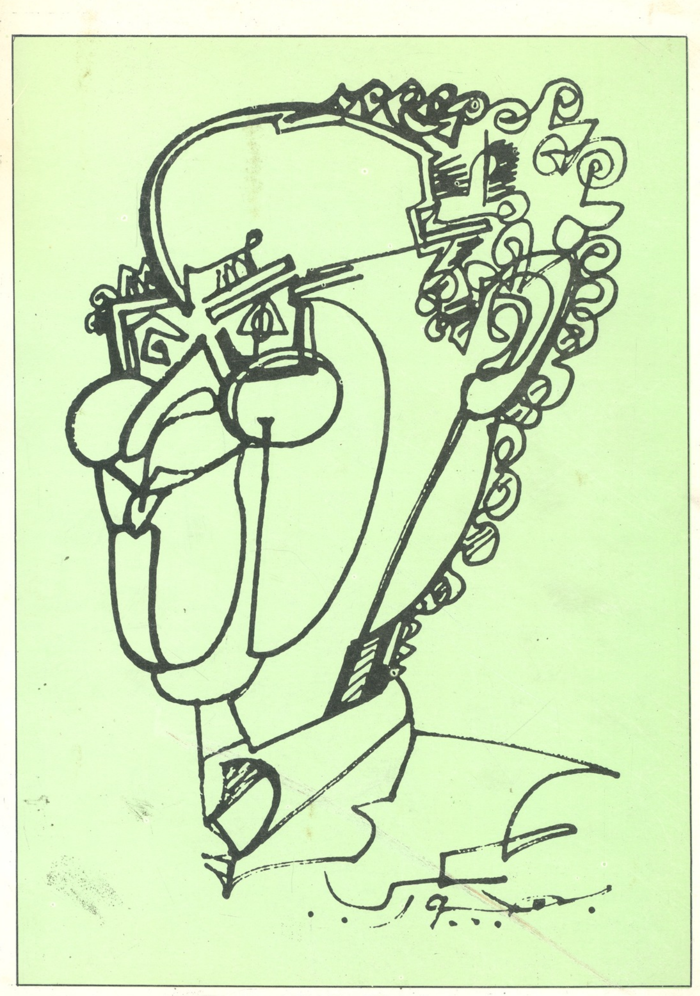
إذا كان فلاشيل قد بقى فى بلدى وظل يعمل .. فإن مخرجا آخر مكرما هنا لم يبق فى بلده بل تركه ليعمل فى الخارج . ذلك هو المخرج البولندى جيرزى سكوليموفسكى Jerzy Skolimowski - ٥٦ سنة - الذى عرف فى بداية حياته كشاعر وقاص ، بدايته كانت قوية بفيلم علامات خاصة .. لا يوجد - ١٩٦٤ ، ولكن فيلمه التالى ارفعوا الأيدى - ١٩٦٧ تعرض لمنع السلطة له ، وحينما افرج عن الفيلم بعد خمسة عشر عاما كان عليه أن يشرح للمتفرجين ظروف إنتاجه واحداثه ووجد أن حريته محجور عليها . فى ظل الرقابة المشددة ، فهاجر إلى بريطانيا ثم إلى امريكا .. شاهدنا له فى مهرجان كان ١٩٨٢ فيلم «إضاءة القمر أو أعمال غير مشروعة » . عن حياة قلقة لثلاثة عمال بولنديين فى انجلترا يعملون بطريقة غير شرعية . وفيلمه النجاح بأى ثمن ١٩٨٤ زو لمسة ذاتية ، فهو عن مخرج بولندى يعيش فى المنفى .. يتناول معاناته فى عمله .. ووضع ابنه الذى يريد العوده إلى وطنه . فى مهرجان القاهرة الدولى الأخير عرض له فيلم مفتاح الباب الثلاثين ١٩٩١ - بحضوره - نفس التيمة على تنويعة مختلفة ابطال يعيشون فى ظل القلق وعدم الأمن .. ومحاولة التمرد ..

تكريم «أمير نادرى ٤٧ سنة » . هو تكريم لما يمكن أن نسميه السينما الإيرانية الجديدة .. تفاعلت فى شخصية نادرى الفنية مكونات شرقية من تراثه ، ومكونات غريبة من تاثره بسينمائيين عالميين مثل . انثو نيونى ، الذى وجده قريبا إلى نفسه ، يقول .. اكتشفت لدى انثو نيونى نزعة الرسام التعبيرية - وكنت فى هذه الفترة ارسم - وانثو نيونى كان متاثرا برسامين كبار مثل فان جوخ ، وجوجان وسيزان .. ولهذا فهو منذ فيلمه «انتظار ١٩٧٤ يستخدم الاسلوب التعبيرى بطريقته الخاصة

ومرة اخرى اليس اتفاقا غريبا ! - مثل زميله البولندى فيما يتعرض فيلمه الماء ، الرياح ، الأرض للمنع - لا أرى سببا مفهوما للمنع هذا يهاجر إلى أمريكا ، ويستقر فى نيويورك ليخرج هناك فيلم ما نهاتان بالأرق .. وكانت مجموعة افلامه بمهرجان لاروشيل وما شاهدناه له فى مهرجانات أخرى .. مثال لسينما تجمع بين روح الشرق وأصالته وبين ثقافة الغرب وطموحاته الفنية ، اسمح لى ان اقفز إلى اصغر المكرمين - القاهرى المولد منى الأرمنى - الكندى الجنسية اقوم إيجوبان - ٣٢ سنة ولك ان تتعجب فالتكريم مفروض أنه لفنان ذى تاريخ وراءه .. ترك والداه - وكانا رسامين القاهرة بعد ثلاث سنوات من مولده ، ثم يشق طريقه فى عالم المسرح ثم عالم السينما .. افلام قصيرة ثم طويلة .. ولكنه فى اعماقه يحمل جذور الشرق - القاهرة - أرمينيا ، وقد حدثنى فى لاروشيل بسعادة غامرة أن فيلمه القادم سيكون فى أرمينيا المستقلة .

**فوزى سليمان**

على الغلاف الأخير
بورتريه لويس عوض
للفنان
**جـورج البهجـورى**



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب